TIA CIATA

e a Pequena África no Rio de Janeiro

Roberto Moura

DIGITAL Source

http://groups.google.com/group/digitalsource

TIA CIATA

e a Pequena África no Rio de Janeiro

Heitor dos Prazeres. *Batuque no samba.* 1965. Óleo s/tela, 63x50 cm. In: Cinqüenta anos de samba. Calendário Pirelli, 1968.

PREFEITURA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Cesar Maia

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA

Helena Severo

DEPARTAMENTO GERAL DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO CULTURAL

Graça Salgado

DIVISÃO DE EDITORAÇÃO

Heloisa Frossard

CONSELHO EDITORIAL

Graça Salgado (*presidente*), Margareth da Silva Pereira, Renato Cordeiro Gomes, Alexandre Mendes Nazareth, Heloisa Frossard, Margarida de Souza Neves, Paulo Elian dos Santos, Anna Maria Rodrigues, Lygia Marina Pires de Moraes, Heloisa Buarque de Hollanda e Beatriz Resende.

TIA CIATA

e a Pequena África no Rio de Janeiro

Roberto Moura

1995
2ª Edição
revista
pelo autor

Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro
Secretaria Municipal de Cultura
Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural
Divisão de Editoração

Coleção BIBLIOTECA CARIOCA
Volume 32
Série publicação científica

Organizadora
Heloisa Frossard

© 1995 *by* Roberto Moura

Printed in Brazil /Impresso no Brasil

ISBN 85-85632-05-4

Capa e projeto gráfico da coleção
Heloisa Frossard
Equipe de editoração
Célia Almeida Cotrim, Diva Maria Dias Graciosa, Paulo Roberto de Araújo Santos e Rosemary de Siqueira Ramos
Pesquisa
Ângela Nenzy, Cida Dacosta e Elizabeth Formaggini
Reproduções fotográficas
Antônio Luis Mendes Soares, Henrique Sodré e Roberto Machado Junior
Gravações
Paulo 'Baiano' Fortes

1ª Edição: 1983; FUNARTE, Coleção MPB. Instituto Nacional de Música/ Divisão de Música Popular

Monografia vencedora do concurso sobre a vida e obra de Tia Ciata promovido pela FUNARTE. Comissão julgadora: Tárik de Souza, Ary Vasconcelos, Lygia Santos, Paulo Tapajós, Ana Maria Bahiana e Albino Pinheiro.

Agradecimento especial: IBAC/FUNARTE pela cessão dos fotolitos das imagens

catalogação: Diretoria de Bibliotecas C/DGDI

M929

Moura, Roberto, 1947-

Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro/Roberto Moura. — 2ª edição — Rio de Janeiro; Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

178 p.: il. — (Coleção Biblioteca Carioca; v. 32. série publicação científica)

1. Negros — Rio de Janeiro (RJ). 2. Tia Ciata. 3. Almeida, Hilária Batista — Biografia. 4. Música popular brasileira — Rio de Janeiro (RJ) — História e crítica. 5. Abolição — Brasil. I. Título. IL Série.

CDD 305.89608153
CDU 816.356.4(815.3-96)

Divisão de Editoração C/DGDI
rua Amoroso Lima n° 15, sala 112 — Cidade Nova
20211-120 — Rio de Janeiro — RJ
Telefone (021) 273-3141
Telefax (021) 273-4582

Orelhas do Livro

Roberto Moura focaliza um Rio de Janeiro subalterno, eventualmente marginal, indefinido, a partir da virada do último século, que teria particular expressividade no engendramento da identidade moderna da cidade. Ao lado da história de Tia Ciata e da diáspora baiana no Rio, um trabalho de contexto que inter-relaciona e desvenda esta cidade, em contrapartida àquela que "se civiliza" no Centro e na Zona Sul, redefinida pela reforma do prefeito Pereira Passos. Abrindo a obra com um painel da situação política nacional, quando da Abolição e do advento da República, o autor traça o roteiro da vinda dos negros de Salvador para o Rio de Janeiro, "uma história possível, uma história banal, sublime, vergonhosa". E mostra como a colônia baiana se impõe no mundo carioca, em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, cuja influência se estenderia a toda a comunidade heterogênea que se formou nos bairros, em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, tocada pelas transformações urbanas.

São revisitadas figuras lendárias como Hilário, o mais fecundo fundador de ranchos e sujos do Carnaval carioca; a casa de candomblé de João Alabá, com as tias Amélia, mãe de Donga, Perciliana, mãe de João Baiana, e a mais famosa de todas, Tia Ciata, cuja casa se tornará a capital na Pequena África, em torno da Praça Onze.

Mais do que em qualquer cidade brasileira, a diversificação da vida e o ritmo cosmopolita do Rio de Janeiro permitiriam que certos hábitos musicais dos negros se encontrassem com a música ocidental de feição popular. O maxixe e o seu sucessor, o samba, acharam terreno propício na Cidade Nova: festeiros baianos, músicos e compositores negros, em processo de profissionalização,

e empresários da caótica vida noturna da cidade criariam as formas da canção popular carioca, antecedendo uma geração de compositores que, junto com burgueses de Vila Isabel, depois de 1930, *fariam a "época de ouro" da música popular brasileira.*

Assim definida por uma densa experiência sócio-cultural, quase sempre omitida pelos meios de informação da época, sedimenta-se, já no fim da República Velha, uma verdadeira cultura popular carioca, que se mostraria, ao lado dos novos hábitos civilizatórios das elites, fundamental na redefinição do Rio de Janeiro e na formação de sua personalidade moderna.

Fruto do encontro de uma fluminense com um paraense no Rio de Janeiro, Roberto Moura, pai de Pedro e Alice, é tricolor.

Cineasta, dirigiu e produziu na *Corisco Filmes,* desde os anos 70, firmemente sediada na praça Tiradentes, uma linha de documentários que lançam olhar poético-antropológico sobre a cidade, abordando as repercussões da modernidade no povo negro e sua expressão através da indústria cultural. Filmes e livros, como os escritos e filmados sobre Tia Ciata e Cartola.

Nos anos 80, começou a experimentar a ficção numa série de trabalhos que desembocaram num filme protagonizado por Grande Othelo, uma biografia precoce de uma geração pós-Cinema Novo. Esse longa foi sua tese em Cinema no doutorado da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de S. Paulo, depois de ter se graduado e feito o mestrado na Escola de

Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É, há alguns anos, professor do Departamento de Cinema e Vídeo da Universidade Federal Fluminense, e é com a equipe temperada por profissionais e alunos que está realizando seus novos projetos: uma pesquisa sobre a representação do Rio no cinema e um novo filme que, novamente da Tiradentes, busca a cidade.

SUMÁRIO

NOTA DO AUTOR

APRESENTAÇÃO À 1ª EDIÇÃO

ABOLIÇÃO & REPÚBLICA: A SITUAÇÃO POLÍTICA NACIONAL

DE SALVADOR PARA O RIO DE JANEIRO

O RIO DE JANEIRO DOS BAIRROS POPULARES

VIDA DE SAMBISTA E TRABALHADOR

GEOGRAFIA MUSICAL DA CIDADE

A PEQUENA ÁFRICA E O REDUTO DE TIA CIATA

AS BAIANAS NA FESTA DA PENHA

A POLÊMICA DO *PELO TELEFONE*

AS TRANFORMAÇÕES NA COMUNIDADE NEGRA E A VIDA NO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO

ÁLBUM DE FAMÍLIA

LEMBRANÇAS, IMPRESSÕES & FANTASIAS

BIBLIOGRAFIA

NOTA DO AUTOR

Uma oportunidade de reescrever algumas partes e acrescentar coisas do que se conversou ou publicou nesses dez anos que separam a primeira desta edição. E de trazer no capítulo GEOGRAFIA MUSICAL DA CIDADE — ponto partida para o trabalho que escrevo agora sobre o nascimento e a peculiaridade da indústria cultural no Brasil, os pioneiros negros do espetáculo-negócio na reinvenção do Rio de Janeiro, algumas idéias *mui* abrangentes, latinoafromundistas, fruto dos papos e trocas de textos com meu amigo Alejo Ulloa. Mas basicamente o mesmo livro, um dos trabalhos que mais me deu alegria pela multiplicidade de coisas que me trouxe e provocou.

E ele teve uma versão cinematográfica, se eu puder dizer assim, pela maneira extremamente livre que lidei com o livro, já que sabia que o autor não ia reclamar. O filme, um média metragem 16mm OKÊ JUMBEBA — A PEQUENA ÁFRICA NO RIO DE JANEIRO, um documentário elaborado com recursos ficcionais, se organiza em pequenas cenas, suscitadas por charges da época dramatizadas por atores, em torno da revolta popular de 1904. Um trabalho surpreendente para alguns a quem sou apresentado pelo livro sem saber que pertenço ao Cinema, e esperam uma ilustração audiovisual do que leram. Mas já em seu prólogo as imagens vem sujas, desordenadas, preferindo à solução institucional sugerir um filme primitivo de uma outra era. As partes que ficcionam os acontecimentos na virada do século

procuram aquele cinema pré-giftiano que se fazia num surto precoce no Rio da época — 200 filmes por ano, escuta essa, eram filmados aqui antes de se organizar o sistema internacional de distribuição que ainda nos ocupa! Os elementos conceituais do samba e suas entidades em sua marcante & conflituada presença na cidade do Rio de Janeiro, a possibilidade que o Cinema trás de buscar um olhar da época a partir dos pintores e desenhistas negros, sugerindo com suas imagens, procedimentos cinematográficos.

Essa nova edição tem a parceria incisiva e carinhosa de Heloisa Frossard, com quem discuti e trabalhei todas as fases desses 2.000 livrinhos, cada um dedicado a alguém e todos a essa cidade nesse final de milênio.

Roberto Moura

Dezembro de 1994

[pg. 09]

APRESENTAÇÃO À PRIMEIRA EDIÇÃO

Este livro é o desdobramento de um trabalho realizado inicialmente em cinema sobre o Rio de Janeiro subalterno e eventualmente marginal, redefinido a partir da virada do século que teria uma particular expressividade para essa cidade no engendramento de sua identidade moderna.

Em torno da Corisco Filmes, organizamos um pequeno centro de informação primariamente voltado para a vida carioca, que, tendo produzido filmes sobre o tema, agora termina esse primeiro texto como resposta às próprias dificuldades de pesquisa e resultado das discussões que mantivemos nesses anos de trabalho. Assim, ao lado da história da Tia Ciata e de sua diáspora baiana no Rio de Janeiro, tomou corpo a nostalgia por um trabalho de contexto que interrelacionasse e desvendasse este Rio de Janeiro, em contrapartida àquele que "se civiliza" no Centro e na Zona Sul, redefinido pela reforma do prefeito Passos. Tal postura alongou o texto e acabou por lhe dar essa feição final, onde à preocupação didática e informativa se junta o intuito ensaístico e especulativo.

Além de todos que participaram dos filmes que começamos a rodar nos anos 70, cada um à sua maneira parceiro nessa proposta, nesse trajeto, fui apoiado no trabalho de pesquisa deste livro por Ângela Nenzy, com quem tanto discuti as questões sobre as religiões negras no Rio; Elisabeth Formaggini, que muito contribuiu para o levantamento da situação do mercado de

trabalho e particularmente da presença da mulher, além de liderar a pesquisa iconográfica, e Cida Dacosta, que, inicialmente trabalhando na parte administrativa, bandeou-se para a pesquisa por seu interesse responsável pela situação do negro na cidade. Formou-se então uma equipe criativa e profissional onde quase sempre trabalho foi prazer. Ainda na Corisco, Roberto Machado Jr., Antonio Luis Mendes Soares e Henrique Sodré se ocuparam das fotos e reproduções; e Paulo "Baiano" Fortes, das gravações das entrevistas, sempre feitas com qualidade esperando o cinema. Pedro Wilson Leitão leu e criticou o texto entre viagens. Amigos, irmãos. Do Departamento de Editoração da Funarte, Suzana Martins revisou o texto com técnica e realismo, enquanto Martha Costa Ribeiro fez a diagramação das fotos com sua sensibilidade esclarecida.

Sinto que fazemos parte de um movimento maior, não codificado ou institucionalizado, mas que parte de sensibilidades fundamentais comuns e de um projeto de mudança que transcendem a origens sociais e culturais, ou gerações, que repudia as desigualdades como valoriza as diferenças, que se volta para o passado para dimensionar o presente. A nós, o futuro.

Roberto Moura

[pg. 11]

TIA CIATA

e a Pequena África
no Rio de Janeiro

ABOLIÇÃO E REPÚBLICA: A SITUAÇÃO POLÍTICA NACIONAL

Jamais se aninhou em mim qualquer preconceito de raça. Cresci, e me fiz homem, amando os meus semelhantes, tratando com especial deferência e carinho os pretos, os mulatos, os mais humildes. Pensava, assim, resgatar a injustiça da escravidão a que foram submetidos. Como já disse antes, minha família foi entusiasta da Abolição. E quanto ao aspecto concreto e pessoal da questão: poderá parecer que minha resposta a este item contradiz a dada ao anterior. Mas não há tal: fui sincero, como serei ao responder o último. Falo a um sociólogo, a um fino psicólogo e estou certo, ele me compreenderá. Não veria com agrado, confesso, o casamento de um filho ou filha, irmão ou irmã, com pessoa de cor. Há em mim forças ancestrais que justificam essa atitude. São elas, percebo, mais instintivas do que racionais, como, em geral, soem ser aquelas forças, sedimentadas, há séculos, no subconsciente de sucessivas gerações.

Depoimento de Luiz de Toledo Piza Sobrinho, nascido em 1888, respondendo a enquête realizada por Gilberto Freyre para o livro *Ordem e Progresso.*

Com a Independência e a formação do Império, configura-se uma nação brasileira nos moldes definidos pela moderna política internacional. O país se transforma. Mas nem tanto: da própria casa real portuguesa herdamos soberanos, e poucas foram as transformações operadas no regime produtivo e nas relações sociais. Do autoritarismo de Pedro I à personalidade política ambígua de Pedro II, só chegamos à Abolição através da, finalmente insustentável, pressão internacional — isso dito sem minimizar a importância da campanha abolicionista, mas apenas aferindo seu peso. O sistema político-administrativo do Império parecia não acompanhar as necessidades de mudança exigidas

pelos sistema econômico internacional, justificadas tanto pela argumentação ideológica da burguesia européia e dos revolucionários ianques, como pelas exigências operacionais do capitalismo. Assim, o golpe republicano na madrugada de novembro de 1889 pega surpreendida a cidade, sua gente alheia à trama política definida pelo encontro de liberais burgueses, organizados num movimento republicano sem força popular, com uma facção do conflituado Exército nacional particularmente incompatibilizada com o governo monárquico, encontro que dá à materialidade impalpável das idéias o peso das armas. O apoio internacional, no pronto reconhecimento da República brasileira pelos países centrais e posteriormente pelos bancos ingleses, completaria a manobra que marca fundas alterações na vida nacional: o início de nossa modernidade.

A confirmação pelo novo regime do disposto pela Lei de Terras de 1850 — que legalizara o monopólio **[pg. 15]** por uma minoria sobre as terras disponíveis, restringindo o acesso à propriedade primária, mesmo contra opiniões isoladas de alguns abolicionistas e republicanos considerados radicais que, desde antes, propunham uma reforma agrária contemplando principalmente aqueles que tinham sido escravizados — garantia na prática a reprodução do padrão de poder e de apropriação diferencial da riqueza. Antigos segmentos populares vindos ainda da Colônia, muitos interioranos, e migrantes recém-chegados são confrontados com a implantação de um processo de proletarização nas cidades, que se absorve só alguns enquanto muitos seriam condenados à marginalidade, aproxima esses homens diversos em um formidável encontro. Crescem e se sofisticam classes médias urbanas, favorecidas pelo reaparelhamento estatal e pelo progresso industrial, para quem prioritariamente seria montada

uma indústria do entretenimento, que daria voz, entretanto, ao negro, omitido num país que se queria ocidental. No topo, redefinem-se posições no bloco de poder entre as elites nacionais, fortemente mimetizadas com a burguesia européia.

O progressivo deslocamento do poder decisivo das oligarquias para setores mais modernos ligados ao café, à indústria nascente e ao comércio internacional, tem como contrapartida uma abertura, pelo menos formal, do espaço político, ocasionando um recrudescimento das oposições lideradas por setores das elites alijados episodicamente do poder, mas também por alguns setores das classes médias e do nascente operariado, oposições essas, de baixo para cima, que seriam imediatamente compreendidas pelo sistema como uma ameaça à situação instituída, como uma transgressão às regras tácitas do jogo. A reação a essas manifestações iria do autoritarismo hierárquico introjetado pela experiência histórica com o mando irrefreado, ao ritualismo eleitoral, que tem seu auge na própria República Velha, a política institucional manipulada pelos demagogos conservadores e oportunistas, o controle estatal sufocando o nascente sindicalismo e as demais tentativas de organização fora da órbita oficial.

Em nossa versão tropical da democracia burguesa, a minoria que se constituía na classe possuidora nacional teria no Estado sua principal área de manobra. Com uma precária legitimação eleitoral, os governos republicanos definem as metas sociais, "já que a própria nação não seria capaz de fixá-las em prol do progresso nacional", a privatização do poder justificada com o "mal necessário" em virtude da permanente subestimação da maioria. O povo vil, a plebe, a malta, a ralé, o povão de negros libertos, para quem não seria destinado nem o acesso à terra nem

os investimentos em educação ou treinamento técnico reclamados anteriormente. Homens que passam a conviver nos cantos das grandes cidades brasileiras, nas suas ruas, nos seus bairros populares e favelas, com italianos, portugueses, espanhóis, franceses e francesas, poloneses e polacas, tocados de uma Europa superpovoada e em crise.

Como pertencendo a um outro Brasil, são mantidos fora do mercado de trabalho e da vida política nacional negros, caboclos e brancos pobres, se mestiçando, alheios às grandes cenas da "vida nacional" e ausentes de sua história oficial. Apesar da ruptura determinada pela Abolição, com a modernização de aspectos do sistema produtivo, o país não oferecia a esses homens, principalmente aos "libertados", alternativas para a reordenação de suas vidas a partir de uma nova posição na sociedade nacional, a não **[pg. 16]** ser as construídas por eles mesmos. Assim, por algumas vezes esses homens se uniriam rebelados nas cidades e no interior, como em Canudos, onde, por algum tempo, o engenho militar popular e o conhecimento da terra derrotam divisões do Exército, ou no cangaço, quando arte e desespero terminam esmagados pela inexorável rotina da repressão.

Com a Abolição se rompem muitas das formas anteriores de convivência entre brancos e negros e mesmo entre negros e negros. Anteriormente, seja através de eufemismos religiosos que ganhariam tradição e complexidade na vida brasileira, seja nas festas populares retraduzindo as franquias governamentais para o melhor controle da massa cativa, o negro havia conseguido manter aspectos centrais de suas culturas, fundando tradições que se incorporam de modo próprio na aventura brasileira. Entretanto, tanto as grandes concentrações propiciadas pelas plantações, como seus pontos de encontro nas cidades, se dispersam neste

momento de transição, vivendo o negro no Brasil novamente a situação de ruptura de seu mundo associativo e simbólico frente às estruturas sociais em mutação.

A intensa imigração de operários europeus que ocorre no período não vinha atender às necessidades internas de mão-de-obra, já que esta era abundante, se justificando não só pelas vantagens técnicas que os estrangeiros já proletarizados ofereceriam às nossas primeiras indústrias, mas principalmente pelas ideologias raciais que suportavam os grandes investimentos do Estado, idealizando o imigrante como agente culturalmente civilizador e racialmente regenerador de um Brasil idealizado por suas "modernas" classes superiores. Assim, as extensas massas de trabalhadores nacionais que chegam às cidades — centros antiescravagistas do período anterior, logo, símbolos e promessas de liberdade — passam a transitar sem condições de penetrar em seu mercado de trabalho regular e sustentar suas regras, sejam eles negros ou nordestinos expulsos pela seca, funcionando como um exército proletário de reserva entregue aos serviços mais brutos e sem garantias, exercendo efeitos depressivos sobre as condições de remuneração.

Além disso, o mercado capitalista, colocando os homens uns diante dos outros em termos unicamente do valor de seus bens e de sua força de trabalho, e assim posicionando-os socialmente, impõe uma nova lógica que de imediato não é absorvida nem utilizada em suas possibilidades pelos trabalhadores nacionais, vindos de outras tradições civilizatórias, de outras experiências. A teimosia de alguns em se ater ao mínimo para a subsistência. A ausência de uma ética da venda do trabalho e de uma motivação para a acumulação. Muitos não compreenderiam inicialmente a natureza essencial do trabalho "livre", da mercantilização do

trabalho, que separa este da pessoa do trabalhador; ou então visceralmente se opunham a essas concepções, o que atrasa entre nós o surgimento de uma consciência profissional em sua expressão ocidental moderna. O uso da competição e do conflito em relações contratuais se chocava com as tradições de lealdade do trabalhador nacional, situação que seria vivida de forma simetricamente oposta pelos antigos senhores, agora tornados patrões, que esperavam vinculações e obrigações de seus subordinados que de muito ultrapassavam as novas relações profissionais estabelecidas.

Despossuídos de bens e de conhecimentos valorizados nesse mercado, eles se ajuntam na cena das **[pg. 17]** cidades, em bairros que, com a ampliação da cidade, progressivamente vão se afastando dos setores aristocráticos; ou então em suas cozinhas e oficinas. Uma vida subalterna que vai da brutalização à extrema vitalidade. Uma história mal contada ou omitida, que só aparece no pragmatismo estatístico dos serviços sanitários ou da repressão, nos desconcertantes estereótipos da nacionalidade surgidos na arte popular filtrada pela indústria de diversões. Pontos de luz e de escuridão que irregularmente se completam. Uma história que começa na Bahia para se transferir para o Rio de Janeiro. Uma história possível mas despercebida. Uma história banal, sublime, vergonhosa. **[pg. 18]**

DE SALVADOR PARA O RIO DE JANEIRO

A extinção do elemento servil pelo influxo do sentimento nacional e das liberalidades dos particulares, em honra do Brasil, adiantou-se pacificamente de tal modo que é hoje aspiração aclamada por todas as classes, com admiráveis exemplos de abnegação por parte dos proprietários. Quando o próprio interesse privado vem espontaneamente colaborar para que o Brasil se desfaça da infeliz herança, que as necessidades da lavoura haviam mantido, confio que não hesitareis em apagar do direito pátrio a única exceção que nele figura, em antagonismo com o espírito cristão e liberal das nossas instituições.

Princesa Isabel, Fala do trono: 13 de maio de 1888.

Salvador, antiga capital, é no início do século XIX uma surpreendente cidade do mundo colonial português. Porto exportador reunindo gente de diversos interesses onde renascia uma forte aristocracia local, porto negreiro abastecendo a região das Minas Gerais, Salvador seria a cidade colonial em que o negro tinha maior presença, onde a chegada de iorubas e islâmicos daria novas cores e significados às fortes tradições festeiras dos bantos. Lá se deflagram as grandes revoltas urbanas, conflitos que legam à sociedade brasileira da Primeira República o temor de levantes negros nas capitais, expresso pelas instituições policiais por uma duradoura vigilância e intolerância.

Em 1584 o padre Anchieta faz uma estimativa: existiam já três mil negros na Bahia. Na verdade, o tráfico se inicia logo que se define uma intenção prática de exploração da terra descoberta à mercê do governo português, e o primeiro negreiro aporta na terra brasileira antes mesmo que se estabeleça o governo geral. Os

negros que chegam ao porto de Salvador são “da Guiné”, o que significa apenas que eram mandingas, berbecins, felupos, achatis, berberes e de outras etnias, povos mais ou menos conhecidos aqui genericamente como bantos.

O mercado negreiro de Salvador continuaria com os mesmos endereços, que definiam a presença esmagadora de bantos por séculos. Entretanto, a conquista pelo Daomé do porto de Ajudá em 1725, favorecida por uma série de circunstâncias, faz com que o rumo dos navios que abasteciam a capital baiana se mude para a Costa da Mina. As epidemias de bexiga que se sucediam nos portos sujos e ensangüentados dos negreiros, e o excepcional valor de que desfrutava o fumo baiano no mercado da Mina, fazem conveniente a mudança do negócio, e logo os traficantes portugueses passam a apregoar a qualidade superior do novo produto: o negro sudanês. A pior parte da safra do fumo baiano, enviado para o negócio com os vendedores de homens africanos, concorria no mercado africano com outro refugo, a famigerada **[pg. 19]** aguardente Roma, oferecida pelos comerciantes ingleses, levando vantagem os negreiros portugueses de Salvador, pais da aristocracia da cidade.

As relações entre Bahia e Daomé seriam intensas. O comércio de escravos era por vezes mediado por negros nascidos no Brasil, como o mulato Félix de Sousa, o Chachá, título concedido pelo rei de Daomé. Homens fabulosamente ricos e poderosos controlavam o negócio do fumo, utilizando negros aprisionados na África subquatoriana em guerras fomentadas para satisfazer o apetite do mercado escravagista. Embaixadas daomeanas visitam Salvador por várias vezes, a partir do final do século XVIII, para acertar os negócios e garantir as prioridades de que gozavam com os interesses locais, tentando conseguir o

monopólio do fornecimento, acordo que nunca vem a se dar. Dos negros que chegam, parte considerável é negociada para o trabalho das minas, mas os muitos que ficam na cidade começam a transformar a população escrava, embora sempre se mantenha a forte presença banto, através dos seus descendentes nascidos no cativeiro, antes mesmo da chegada de novos africanos do tráfico com Angola, que nunca vem a se interromper, apenas perdendo a expressão anterior. Os iorubas ou nagôs ganham prestígio do meio negro, assim como os islamizados vindos do outro lado, com a chegada recente e maciça dos prisioneiros da guerra, vindo entre eles negros cultos, conscientes do valor de suas culturas expressas por elaboradas filosofias e práticas religiosas.

Se o negro escravizado em Salvador não perde seus hábitos coletivistas, teimosamente mantidos, seus vínculos de linhagem e família, que no caso dos iorubas eram pontos de referência religiosa essenciais, são inevitavelmente destruídos. Mortos na viagem ou precocemente no cativeiro, já que era mais barato comprar africanos adultos do que criar seus filhos, separados entre diversos compradores, nos primeiros tempos da Colônia são poucos os exemplos dos núcleos de africanos que se mantêm na nova terra. Aqui se torna necessário, uma vez que a cultura trazida é desprendida das formas sociais africanas, que sejam recriados os meios de convívio e organização da religião e fora da órbita de controle dos escravagistas, onde é proibida.

A própria sobrevivência do indivíduo escravizado dependia de sua repersonalização, da aceitação relativa das novas regras do jogo, mesmo para que pudesse agir no sentido de modificá-las, ou pelo menos de criar alternativas para si e para os seus, dentro das possibilidades existentes na vida do escravo. São inimagináveis os

choques, a perda da liberdade, a viagem no negreiro, a exposição a uma nova sociedade onde seria escravizado, que se somam para o indivíduo. Aqui, cada negro viveria imerso em duas comunidades distintas, grande parte do tempo em contato com a sociedade branca que o força a adaptar-se a sua nova condição e funções, o que implica uma série de aprendizados sobre a nova cultura. Homens ajuntados, vindos de diversas procedências, irmanados pela cor da pele e pela situação comum, que redefinem suas tradições como escravos nessa sociedade paralela do mundo ocidental-cristão.

Acostumada com o caráter festeiro do banto, que abria suas celebrações na rua baiana se apropriando do calendário católico, criando novas tradições na antiga capital, a mudança do tráfico para a Costa da Mina povoa Salvador com negros sudaneses, vindos de culturas extremamente elaboradas e com forte **[pg. 20]** sentimento "nacional" (aqui falamos das "nações" africanas), prontos a se organizar separados, diversos, e da resistência cultural partir para a revolta armada.

Preta Baiana. Ilustração de Marques Júnior. In Luiz Edmundo, *O Rio de Janeiro do meu tempo.* Rio de Janeiro, Conquista, 1957. 5v., v.l., p.99.

Preta Mina. In Luiz Edmundo, op. cit., v.l, p. 101.

Relata Nina Rodrigues o que provavelmente o babalaô Martiniano Eliseu do Bonfim lhe contou: "Em 1802, o Dam-Foité Othman, constituindo-se, com os fiéis, em *dijemãa,* ou associação religiosa e militar, (...) inspirou-se no mesmo fanatismo religioso que lançou os árabes vitoriosos sobre a África e sobre a Europa" (Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil).* Na África, as *jihád,* guerras santas islâmicas que se iniciam no século XIX, forneceriam escravos para Salvador, exportando também o espírito guerreiro e independente dos contendores. Com as lutas religiosas, negros islâmicos haussas (auçás) e malês, que já eram enviados anteriormente pelos azares do tráfico, vêm agora em maior número juntamente com seus adversários na África, iorubas e jejes. O islamismo, como ideologia religiosa e guerreira, passa a ter grande influência entre os escravos em Salvador, operando um movimento cultural de grande importância que se fortalece na marginalidade com a organização de cultos religiosos e sociedades secretas. No Islã fica explícito que a função do Estado é servir à lei divina, implicando a conversão num projeto político de tomada do governo (uma teocracia almejada, como diz Manuela Carneiro da Cunha em *Negros, estrangeiros)* que seria liderado por um líder religioso letrado, como foi Licutan na revolta malê baiana.

Continua Nina:

> repelidos pelos fulás, os negros haussas caíram sobre o grande e poderoso reino central de Ioruba e **[pg. 21]** destruíram-lhe a capital Oyó. No reinado de Arogangan, Ioruba perdeu, em 1807, a província Ilorim, cujo governador Afunjá, sobrinho do rei, se serviu dos haussas para declarar-se independente. Os maometanos em 1825 queimaram vivo a Afunjá e desde então elegeu-se ali um rei ou governo muçulmano. Ilorim tornou-se por este modo um centro de propaganda do islamismo nos povos iorubanos ou nagôs (Nina Rodrigues, op. cit.).

Inicia-se, assim, com a guerra civil que divide o império ioruba de Oyó no início do século XIX, irradiando o islamismo de Ilorin onde se reuniram iorubas islamizados com haussas, um processo de transnacionalização, que teria seqüência imediatamente depois no Brasil, um movimento multiétnico que toma o Islã como linguagem. Um projeto político embutido num projeto religioso, reunindo sob a bandeira do islamismo diversos grupos étnicos. Esse processo de transnacionalização se amplia no Brasil entre os próprios adversários na África, através dos prisioneiros de ambos os lados que se reencontram aqui, em condições comuns como escravos em um novo mundo. A revolta de 1809 reúne pela primeira vez haussas e nagôs, o processo se expandindo a ponto do movimento de 1835 unir oito nações em Salvador contra o poder colonial.

A antropologia brasileira clássica privilegiou o estudo dos negros sudaneses que se concentram em Salvador, enquanto na maioria das outras províncias seguia-se o tráfico com a costa de Angola. O livro de Luís Viana Filho, *O negro na Bahia,* significativamente prefaciado pela mestria de Gilberto Freyre, mesmo trazendo como novidade uma reavaliação da presença numérica de negros bantos na Bahia, mantém a tese de sua inferioridade frente aos nagôs (iorubas), e da diluição de suas marcas civilizatórias numa cultura popular urbana liderada pela Igreja e vulgarizada para o consumo das grandes camadas escravizadas da população. Tal fato teria determinado na época a não participação dos bantos nos movimentos insurrecionais baianos.

As religiões banto partiam do culto dos ancestrais, dos grandes personagens da comunidade que retornavam incorporados nos seus cavalos, atualizando suas características

frente às novas situações enfrentadas por seu povo. Apesar da dita "pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção no Brasil, pelo feitichismo jeje-nagô" (Artur Ramos, *O negro brasileiro),* essas conclusões parecem esconder tanto o pouco conhecimento real da cultura dos povos subequatorianos, como uma não compreensão do sentido dinâmico fundamental de seu complexo civilizatório, menos comprometido com a manutenção de formas tradicionais fixas, sensível às conjunturas históricas vividas e aos encontros culturais. Edison Carneiro, um negro doutor mais versado nos bantos, dizia que na Bahia, já na primeira metade do século XIX, talvez só houvesse um candomblé estritamente afro-banto, o do pai Manuel Bernardino no Bate-Folha, o que pode ser compreendido tanto como prova da fragilidade de suas formas culturais superadas pelos cultos nas nações iorubas, como numa reavaliação, percebida sua extrema vitalidade assimiladora, que no inconsciente coletivo do negro brasileiro faria aflorar uma multidão de entidades novas, índios, caboclos, **[pg. 22]** santos católicos, representações de seu novo mundo social que, através das novas religiões afro-brasileiras, seriam integradas numa cosmogonia comum onde ganham Inteligibilidade, preservadas suas características e posições.

Se o banto escravizado marca sua presença em Salvador pela transformação que opera nas características das festas do calendário católico hegemônico na cidade, o negro sudanês se voltaria para a atividade de flagrante resistência, se distinguindo explicitamente não só dos brancos, como inicialmente dos negros das outras nações a quem é apresentado pelo proselitismo político dos islâmicos. A política do conde dos Arcos, permitindo a retomada dos encontros de nações, para que surgissem

rivalidades dentro da massa escrava, já que a experiência comum do cativeiro aproximara indivíduos atomizados vindos de diversas etnias, se revela eficiente para que muitas rebeliões fossem denunciadas por escravos rivais, mas não impediria a aproximação de haussas e iorubas. Os textos existentes repetem as informações tentando uma tipologização do escravo a partir da oposição básica de bantos e sudaneses, pouco esclarecendo sobre as alianças entre iorubas e malês, os antigos adversários nas cruzadas islâmicas, invocando coincidências culturais superiores, e portanto seu impulso comum para o enfrentamento da sociedade escravagista, onde brancos e mulatos não eram diferenciados como inimigos.

O que é certo é a denúncia por parte de um indivíduo cujo nome o governador não declina, apesar de afirmar ser "de probidade e empregado nesta cidade", de um extremamente articulado levante haussa em 1807 em bairros de Salvador e suas redondezas, que é duramente reprimido pelo poder colonial com execuções e açoites. Registra ainda o conde da Ponte a apreensão de armas, além "de certas composições supersticiosas e de seu uso a que chamam mandingas, com que se supõem invulneráveis e ao abrigo de qualquer dor ou defesa". Uma sociedade secreta negra, Obgoni, estaria por trás de nova rebelião que explode dois anos depois, quando os haussas, dessa vez já apoiados pelos nagôs, agridem as propriedades em volta da capital, terminando por ser esmagados pela tropa. Apesar dos redobrados cuidados dos capitães-de-mato, feitores e policiais, as revoltas se sucedem durante as primeiras décadas até a grande insurreição de janeiro de 1835, quando mesmo novamente denunciados por uma negra forra, forçando o abortamento da luta, os negros chegam a tentar dominar o quartel dos permanentes da Mouraria, mantendo pela

Barraquinha, na Baixa do Sapateiro, e finalmente em Águas de Meninos, a luta com a tropa organizada, sendo finalmente derrotados depois de batalha cruenta.

Se a liderança guerreira era dos haussas islâmicos, a vida religiosa da cidade é redefinida com a chegada da grande religião dos iorubas, seus orixás conquistando os terreiros que batiam tarde da noite, disfarçados como meras reuniões festivas. Mesmo nas casas dos bantos, os orixás iorubas passam a descer juntos com suas entidades, expressão das identidades e compatibilidades entre a mística dos diversos africanos. O proselitismo, e, por outro lado, a intolerância dos haussas com a vida religiosa das outras nações, acirrando rivalidades, e a perseguição e violência que lhes sobrevém a partir de suas constantes revoltas, faz que suas casas de culto caiam na marginalidade, e que muitos dos iniciados tenham que se **[pg. 23]** isolar ou mesmo desaparecer da cidade, alguns de volta para a África, outros também subindo de navio para a capital do Império.

Grupo de antigos carregadores africanos. In: Artur Ramos, *O negro brasileiro.* 3.ed. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1951, p.16 (Brasiliana, 188).

Por volta do fim do primeiro quarto de século chegam a Salvador quatro africanos livres do golfo de Benin que fundariam o candomblé do Iyá Omi Axé Airá Ontile, situado perto da igreja da Boa Morte, no bairro da Barraquinha, em cuja irmandade depois ingressariam. Iyá Nassô, filha de uma escrava baiana que voltara para a África, Iyá Detá, e Iyá Kalá, juntas com um Wassa, sacerdote com alto título religioso, vêm de forma deliberada fundar uma casa de orixá, trazendo seu axé e seus fundamentos para os negros de origem na Bahia. Iyá Nassô, ao contrário do que geralmente acontecia na África, onde os homens lideravam os terreiros, se torna Yalorixá e dá nome à casa, Ilê Iyá Nassô (casa da mãe Nassô), que ganha força e respeito entre os iorubas. Esse terreiro, que muda muita vezes de sítio, até se instalar definitivamente no bairro do Engenho Velho, é sem dúvida a instituição negra mais duradoura na história brasileira, central na vida religiosa de Salvador. **[pg. 24]**

Marcelina seria a substituta de Iyá Nassô depois de sua morte já depois da metade do século, mas sua sucessão provocaria uma cisão que redunda na fundação de outro candomblé no Rio Vermelho que também se celebrizaria, o Iyá Omi Axé Iyá Massê, que fica conhecido com o nome do antigo proprietário do terreno, Gantois. É ainda do velho Ilê Iyá Nassô, outra vez dividido na sucessão de Mãe Ursulina, que Aninha, filha do afamado Bambochê, lidera outros dissidentes para uma nova casa: o Axé de Opô Afonjá. Três candomblés tradicionais na vida baiana, e centrais em sua história moderna, na "história subalterna" do Brasil. Outros candomblés ioruba surgiriam em Salvador, como o Alaketu, fundado no Matatu Grande, local hoje chamado Luís Anselmo, por duas princesas, que a história conta terem sido alforriadas pelo próprio Oxumaré, o Ilê Ogunjá,

também no Matatu, e outros já com fortes raízes de Angola, chamados de Caboclo, caracterizadas também pela forte presença da mística dos índios do interior baiano, em um encontro de similitudes religioso-filosóficas e cumplicidades sociais.

O candomblé trazido por Iyá Nassô e para o Brasil é, de uma forma, um culto novo, pois compensa as lacunas na cosmogonia nagô ocasionadas pela escravatura com uma nova organização ritual, incorporando num só terreiro os cultos das principais cidades iorubas, diversamente do que ocorria na África, onde eles se davam em templos separados. O terreiro toma a forma simbólica do próprio continente africano, os orixás das cidades com seus assentamentos no barracão, enquanto as entidades do céu aberto são cultuadas em sua mata. O próprio termo candomblé, só aqui teria o significado de culto, ou casa **[pg. 25]** religiosa, e a forma acabada do Ilê Iyá Nassô, do Gantois, do Ilê Axé Apô Afonjá e dos outros terreiros tradicionais, se manteria como estrutura central das organizações religiosas negras no Brasil.

Negra baiana. 1909. Postal da coleção Antonio Marcelino. Funarte, Núcleo de Fotografia, 1982.

A extinção do tráfico negreiro inglês em 1807 ocasiona mudanças fundamentais no tráfico de escravos para o Brasil. Movidos por razões morais e humanistas firmemente alicerçadas

por forte pragmatismo econômico, que confia nas vantagens que traria a modernização do sistema de trabalho liberando grandes parcelas de capital imobilizadas na compra de escravos, os ingleses passariam a não permitir a concorrência dos países escravagistas, já que os primeiros momentos de implantação do sistema do trabalho livre poderiam dar vantagens aos que se valessem dos negros cativos. Sua diplomacia, amparada pelo forte poderio naval, passa a impor uma série de medidas restritivas, que se iniciam com o tratado de 1810 assinado pelo temeroso governo português. Este comprometia Portugal a não negociar fora dos domínios portugueses na África e vedava os negócios com Bissau e Molembo, que caem definitivamente na influência francesa, e com Ajudá na Costa da Mina. Cinco anos depois, esse tratado seria complementado com o compromisso formal de Portugal de cessar o tráfico com toda a costa africana ao norte do Equador, impedindo, pelo menos no plano formal, o comércio baiano com seus tradicionais parceiros. A partir daí, todos os escravos que entram oficialmente no porto de Salvador seriam de procedência angolana, o que é uma verdade apenas parcial, se caracterizando os anos que separam este último tratado da Lei Euzébio de Queirós de 1850, proferida pelas câmaras brasileiras, que marca o fim efetivo do comércio escravo no país, por uma luta surda entre contrabandistas e os vigilantes brigues ingleses.

O Brasil na época da Independência era ainda bem pouco urbanizado. Os interesses colonialistas fizeram com que o país ficasse inteiramente voltado para fora: as grandes cidades-portos, como Salvador, locais de embarque do produzido pela monocultura ou pelas minas, eram os centros de administração e controle, locais de desembarque do necessário para manutenção do sistema produtivo subordinado, instrumentos, aparelhos,

manufaturas, algum alimento, e, principalmente, escravos. O negro era fundamental no nosso mundo colonial, e a Abolição só seria assinada quando as pressões internacionais e internas tornam o regime insustentável. Assim,

> num sistema dominado pelo trabalho servil é fatal que inúmeras atividades sejam entregues aos escravos. A eles cabe todo o trabalho considerado vil pela população branca de origem européia, que mesmo pobre, não quer se rebaixar executando certos serviços manuais. Além disso, todo imigrante pretende encontrar além-mar um estado superior ao que possuía na Europa. Os relatos dos viajantes estrangeiros mostram os escravos atrelados aos trabalhos mais diversos desde o começo do século XVII. E a mão-de-obra livre era rara. O trabalho escravo é indispensável e a figura do senhor que aluga seus escravos encontra-se em todas as cidades brasileiras (Kátia M. de Queirós Mattoso, *Ser escravo no Brasil).*

Não só até a metade do século o comércio escravo é mantido, seja legalmente com a costa de Angola, como ilegalmente com a venda dos vindos da Costa da Mina, mais valorizados, como se mantém internamente depois de impedido o tráfico, tornando-se a maior fonte de renda da província da Bahia. **[pg. 26]**

Baiana quituteira. Foto Roberto Moura, 1976.

Finalmente, as contínuas revoltas negras em Salvador e a rudeza da fiscalização inglesa, forçam finalmente o governo imperial a aceitar o fim do tráfico, continuando o comércio escravagista a atuar internamente, também de forma bastante lucrativa, vendendo escravos do Nordeste para as plantações de café do Sul. Apesar da denúncia moral da escravatura pelo movimento

abolicionista, o negócio negreiro não era na época socialmente infamante nem dava dores de consciência aos donos da Cidade frente à Igreja ou ao governo colonial, que, acumpliciados, só cederiam em suas rendosas transações, quando não restavam mais meios práticos de mantê-las. Henri Cordier registra em seu livro *Mélanges américains* um relato do barão Forth Rouen sobre sua passagem em Salvador:

> Numa igreja da cidade tive a oportunidade de ver, entre um grande número de ex-votos, um quadro bem recente representando um navio negreiro sob pavilhão brasileiro, sendo perseguido por dois barcos, um francês e outro inglês. No céu, aparecia a figura de Cristo que, com sua mão poderosa protegia o navio brasileiro, permitindo-lhe escapar do perigo e entrar calmamente na enseada.

De qualquer forma, depois de anos de tráfico contínuo com a África, a Bahia liquidava sua população escrava. Dos quinhentos mil que teria pelo início do século XIX, em 1874 não restaram mais, de acordo com as estatísticas, que 173.639 escravos. A decadência do açúcar brasileiro frente à concorrência no mercado internacional e a progressiva importância econômica que assumia o café que se expande em municípios do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, faz com que grandes levas de negros sejam vendidas a preços crescentes para o Sul. As plantações cafeeiras haviam sido supridas no primeiro momento, no segundo quarto do século XIX, pelo excedente de escravos acumulado na região mineira. O esgotamento desta fonte, agravado pelo término do tráfico africano, diminui a oferta, subindo astronomicamente a procura e os preços "por peça", já que inicialmente os fazendeiros não consideravam a possibilidade de mobilizar trabalhadores livres como uma alternativa.

Assim, o Rio de Janeiro, com sua cultura de café localizada

principalmente no vale do Paraíba, seria um importante comprador, seguido por São Paulo, que se expandia e que no momento seguinte optaria por uma solução mais "moderna" atraindo o imigrante europeu, embora ainda oferecendo condições **[pg. 27]** econômicas e sociais praticamente insustentáveis para o trabalhador rural na grande empresa cafeeira. A província do Rio de Janeiro, de 119.141 escravos em 1844, no início da década de 1870 passa a contar com mais de trezentos mil, dos quais grande parte havia chegado da África através dos portos do Nordeste, muitos vindos de Salvador, podendo se imaginar que também sudaneses da Costa da Mina e do golfo de Benin foram vendidos para essas bandas.

Os negros vendidos em Minas Gerais enfrentavam enormes caminhadas, acompanhados pelos feitores montados na direção de suas novas senzalas no vale do Paraíba. As estradas de ferro que vão se instalando sob o comando dos engenheiros ingleses, símbolos do progresso, também curiosamente possibilitariam o trânsito de milhares de escravos. Muitos homens de dinheiro, afetados pelo estado de depressão por que passava a província da Bahia, passam a se valer dos altos lucros da venda de negros, enviando-os para o Sul por navio, sendo que somente entre os anos de 1872 e 1876 chegam ao Rio de Janeiro 25.711 escravos vindos do Norte e Nordeste.

Entretanto, surgem possibilidades para alguns da população negra de Salvador. Se muitos escravos recém-chegados ou já trabalhando no estado são transferidos abruptamente para o Sul, muitos se alforriariam, aumentando uma classe intersticial de negros livres que tomam as ruas com seus interesses e ofícios junto aos negros de ganho, gente que sobe e desce as ladeiras, que toma o espaço dos cantos, das beiras, das madrugadas, das feiras,

gente que aprende o fascínio da velha cidade baiana, onde, mesmo inferiorizada, acharia suas alternativas de resistência e prazer. De um escrito de 1870:

> Poucas cidades pode haver tão originalmente povoadas como a Bahia. Se não se soubesse que ela fica no Brasil, poder-se-ia sem muita imaginação tomá-la por capital africana, residência de poderoso príncipe negro, na qual passa inteiramente despercebida uma população de forasteiros brancos puros. Tudo parece negro: negros na praia, negros na cidade, negros na parte baixa, negros nos bairros altos. Tudo o que corre, grita, trabalha, tudo o que transporta e carrega é negro (Robert Avé-Lallemant, *Reise Durchnord-brasilien).*

Pela cidade se dividem os pontos das nações, negros que saíam de casa com tarefas, ou gente de ofício, operários, pedreiros, carpinteiros, ferreiros, sapateiros, cocheiros, barbeiros, músicos, dividindo seus ganhos com os senhores. Estes ficam com a parte do leão, aqueles guardando, de tostão em tostão, as sobras para a compra da cara, portanto difícil, alforria. Geralmente, uma vez obtida a alforria, continuavam nos mesmo ofícios, os que podiam abrindo uma portinha onde exploravam suas habilidades ou instalavam um pequeno comércio. Suas roupas eram feitas pelas mulheres com o algodão grosso dos sacos: calças de enfiar de canos curtos, camisolões compridos com bolsos, às vezes sem mangas, vestimentas quase invariavelmente complementadas por gorros, também de algodão grosso.

Ainda no início de século XX, restavam alguns desses pontos, onde se reuniam africanos, cada vez menos numerosos. Pierre Verger reconstrói Salvador de um pouco antes, da segunda metade do século passado **[pg. 28]**

> Na cidade baixa, nos Arcos de Santa Bárbara ficam os guruncis. Passos adiante entre os Arcos de Santa Bárbara e o hotel das Nações,

> alguns velhinhos cansados e modorrentos, últimos representantes da outrora enérgica, belicosa e aguerrida colônia dos Haussas, ali diariamente se reúnem. Mais numerosos são os "cantos" dos Nagôs. No "canto" do Mercado, rua do Comércio ao lado dos Cobertos Grandes, em mais de um ponto da rua das Princesas em frente aos grandes escritórios comerciais, se congregam velhos Nagôs. São também dos Nagôs os "cantos" da cidade alta: rua da Ajuda, no largo da Piedade, na ladeira de S. Bento. No "canto" do Campo Grande, a alguns Nagôs se reúnem uns três ou quatro Gegês (Pierre Verger, *Notícias da Bahia de 1850).*

Com a melhora das vias de comunicação abertas pelas tropas de bois a partir do início do século XIX, e com a abertura das estradas de ferro na província, a migração do campo para a capital se intensifica, por vezes carregando trabalhadores rurais de outras províncias nordestinas tocados pela seca, situação que chegaria a seu ápice depois com os flagelos de 1868 e 1871. A migração contínua somava-se o número crescente de negros forros disputando posições no mercado de trabalho de Salvador, diminuindo a oferta e agravando as condições de moradia e de fornecimento de alimento para os trabalhadores livres na cidade. Os bairros populares se superlotam, os negros se juntam em casarões alugados, geralmente com os irmãos de nação. São os hábitos da vida comum que os protegeriam nesses duros anos de transição. Muitos pensam em voltar para a África, outros, aqui já nascidos, não saberiam mais para onde se dirigir num continente rasgado pelas disputas colonialistas. Talvez valesse mais a pena, muitos pensavam, tentar a sorte em outra cidade brasileira.

Na verdade, se trava no período uma luta surda entre trabalhadores livres e donos de escravos, provocando o aparecimento de uma série de disposições municipais, vedando a ocupação de funções públicas e de alguns ofícios aos escravos. Só

aos livres nacionais é facultado trabalhar no transporte de saveiros da cidade a partir de 1850. Em 1861 é a vez dos estivadores protestarem junto ao presidente da província quanto ao "nocivo e contumaz ascendente que há formado o abuso da introdução de escravos no serviços da profusão de atividades no porto desta cidade". Também nas obras públicas, uma das possibilidades que se abrem a indivíduos sem especialização profissional, a partir de 1848, fica impedida a contratação de escravos. Não constituindo a indústria ainda uma fonte de absorção significativa de mão-de-obra, e os empregos no funcionalismo público se reservando a uma minoria mais instruída, restam como saída para o grande número de desempregados os pequenos ofícios e o comércio ambulante, expedientes que se tornam tradicionais para grande faixa da população, marginalizada das possibilidades regulares de trabalho até nossos dias.

"A Alforria nunca é uma aventura solitária. A carta de alforria é um ato comercial, raramente um ato de generosidade". A afirmação de Kátia Mattoso resume bem a questão das cartas de alforria. Se a legislação garantia ao escravo dentro da perspectiva cristã "ressuscitar como homem livre", a compra de sua própria liberdade se reveste de extrema dificuldade, só sendo possível com o concurso das juntas de **[pg. 29]** auxílio mútuo ou com a ajuda dos parentes. O preço de referência era o de sua compra atualizada pelos novos preços do mercado, o proprietário só o "alforriando" quando o negócio lhe era favorável, possibilitando a compra de um escravo mais moço. Frequentemente, o escravo passava por um período intermediário em que continuava devendo obrigações ao senhor, ou pagando parcelas periódicas sobre seu valor de venda. A liberdade, entretanto, era apresentada ao

escravo não como um direito mas como uma “recompensa”. E para obtê-la, precisava conquistar o senhor com seu comportamento e seu esforço, sem que isso absolutamente significasse a dispensa do pagamento em moeda corrente.

Baiana na lavagem do Bonfim. Foto de Antonio Luiz Mendes Soares, 1977.

É particularmente significativo naquele momento, e para o próprio destino do negro no país, esse grupo intermediário de libertos, sua paradigmática cidadania de segunda classe, suas possibilidades de trânsito e influência. Se eles eram homens livres, havia restrições legais instituídas aos seus direitos de cidadania. No sistema eleitoral onde o acesso ao voto e aos cargos era proporcional à propriedade e aos rendimentos, o liberto, qualquer que fosse sua fortuna, votava apenas nas primárias, não podendo ingressar nas ordens religiosas, no alto funcionalato ou oficialato do Exército e da Marinha, podendo no máximo se eleger para vereador e ingressar na tropa ou Guarda Nacional, isso se nascido no Brasil, tendo direito a propriedade e relativa capacidade civil.

Na verdade, a lei considerava o forro a partir de duas preocupações: o abastecimento de mão-de-obra, e a segurança da sociedade por eles ameaçada. Muitas alforrias já eram condicionais, prevendo anos intermediários de serviço antes da alforria completa. As restrições econômicas e policiais à presença

do negro em geral em Salvador indicavam que o país legal os queria, mesmo depois de libertos, de volta ao eito. Já o levante de 1807 provocara a proibição da livre circulação dos escravos depois das nove da noite, **[pg. 30]** visando impedir os preciosos momentos de encontro dos negros depois do dia de trabalho. Havia, desde antes da Independência, um antiescravismo que argumentava em razão do medo do aumento incontrolado da população negra, medo que ampliara seus argumentos com a eclosão da revolução haitiana e depois das insurreições baianas, culminando com a revolta malê em 1835, suscitando medidas draconianas na legislação provincial e após 1835 na legislação do Império.

Negras baianas com vestimentas típicas. In: Luiz Viana Filho, *O negro na Bahia.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946, s.n.p. (Documentos Brasileiros, 55).

Lei nacional em 10.06.1835 punia com pena de morte os escravos que matassem ou ferissem gravemente seus senhores. A Assembléia Provincial do Rio de Janeiro chega a pedir em 1835 que se impeça o desembarque de escravos da Bahia e principalmente o de libertos de qualquer estado na capital, já que esses eram considerados os fomentadores das revoltas. Escreve o presidente da província da Bahia: "Os insurgidos entretinham comunicações e inteligências, as quais não podiam ser convenientemente

entretidas senão pelos libertos, que podiam livremente dispor de seu tempo, e de suas ações para formar prosélitos e partidários de seus desígnos". Várias assembléias provinciais afirmavam em moções enviadas ao governo central a existência de sociedades secretas de escravos e forros apoiando propagadores de doutrinas subversivas entre os escravos de grandes propriedades, onde penetravam disfarçados de vendedores ambulantes, justificando assim o estabelecimento de limitações à circulação dos negros. Forros podiam ser expulsos do país sob simples suspeita de revolta, e para eles se estabelece um imposto de dez mil-réis anuais, sob pena de dois meses de prisão, só sendo dispensados os inválidos, os empregados em fábricas (algodão, açúcar) e os delatores...

Africanos eram objeto de maior atenção, apátridas, nem eleitores nem elegíveis, obstados a **[pg. 31]** incorporar-se em qualquer instituição nacional. Indesejáveis. Em 1831 se estabelece a proibição do desembarque de africanos livres no país, lei que vigora até 1868. A eles se proíbe adquirem bens de raiz, alugar ou arrendar casa, a não ser com autorização especial do juiz. Mesmo depois da proibição do tráfico em 1851 os africanos apreendidos em negreiros em águas brasileiras, embora declarados livres, eram distribuídos pelo juiz de órfãos "para aprendizado" com empregadores sendo estipulado salários irrisórios. O chefe de polícia baiana Sousa Martins explicita a posição da administração da província em 1835:

> não sendo os africanos libertos nascidos no Brasil, e possuindo uma linguagem, costumes e até religião diferente dos brasileiros, e pelo último acontecimento declarando-se tão inimigos de nossa existência política; eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição, antes devendo-se reputar estrangeiros de nações com que o Brasil se não acha ligado,

> por algum tratado, podem sem injustiça serem expulsos quando suspeitos ou perigoso.

Francisco Gonçalves Martins, chefe da polícia na época da revolta malê, se torna presidente da província da Bahia de 1849-53 e, com sua obsessão pelo perigo africano, defende limitar o escravo à esfera da agricultura e coagir os libertos a voltar para a África. Durante sua gestão amplia as exclusões dos escravos a ocupações urbanas, proíbe aos negros o aprendizado de determinados ofícios, estabelece impostos aos artífices urbanos, e aumenta a insegurança com a ação repressiva da polícia, que enche as prisões com libertos, aumentando as levas de forros que partem, alguns para a África, muitos para o Rio de Janeiro.

Embora o crescimento da população forra, com o aumento da oposição à escravatura, fosse maior do que o da população branca, a oposição dos forros, só se manifesta na política oficial, depois da década de 1870, quando aparecem líderes mulatos como José do Patrocínio e André Rebouças, e, mais definitivamente, quando surge uma pequena classe média de mulatos. Afinal,

> com um padrão de povoamento escasso e a ausência de uma camada significativa de brancos pobres, no que contrastaria fortemente com o Sul dos EUA, o Brasil necessitava criar uma camada intermediária que desempenhasse os trabalhos que os brancos desdenhavam e que os escravos não podiam ser autorizados a desempenhar: atividades de tipo "intersticial", militares e econômicas, que só poderiam se preenchidas no Brasil pelos mestiços livres e libertos (Marvin Harris, *Patterns of race in the Americas).*

Gilberto Freyre escreveu no monumental *Casa Grande e Senzala:*

> Desses centros de alimentação afro-brasileira é decerto a Bahia o mais

importante. A doçaria de rua desenvolveu-se como em nenhuma cidade brasileira, estabelecendo-se verdadeira guerra civil entre o bolo de tabuleiro e o doce feito em casa. Aquele, o das forras, algumas tão boas doceiras que conseguiram juntar dinheiro vendendo bolo. É verdade que senhora das casas-grandes e abadessas de convento entregaram-se **[pg. 32]** às vezes ao mesmo comércio de doce e quitutes; as freiras aceitando encomendas, até para o estrangeiro, de doces secos, bolinhos de goma, sequilhos, confeitos e outras guloseimas. Mestre Vilhena fala desses doces e dessas iguarias — quitutes feitos em casa e vendidos na rua em cabeça de negras mas em proveito das senhoras — mocotós, vatapás, mingaus, pamonhas, canjicas, acaçás, abarás, arroz-de-coco, feijão-de-coco, angus, pão-de-ló de arroz, pão-de-ló de milho, rolete de cana, queimados, isto é, rebuçados etc.(...)

Embarque de negros africanos da Bahia para a África após a libertação dos escravos. In: Luiz Viana Filho, op. cit., cap. 4

Mas o legítimo doce ou quitute de tabuleiro foi o das negras forras. O das negras doceiras. Doce feito ou preparado por elas. Por elas próprias enfeitado com flor de papel azul ou encarnado. E recortado em forma de coração, de cavalinhos, de passarinhos, de peixes, de

> galinhas — às vezes com reminiscências de velhos cultos fálicos ou totêmicos. Arrumado por cima de folhinhas frescas de banana e dentro de tabuleiros enormes, quase litúrgicos, forrados de toalhas alvas como pano de missa. **[pg. 33]**

Com o esfacelamento da família africana pela escravatura, é geralmente em torno da mulher que começa a se formar uma nova família negra entre os forros, assim como são principalmente elas que mantêm o culto. As precárias condições de moradia e de trabalho a que fica exposta a maior parte dos libertos fazem com que a prole fique, na maior parte das situações, sob a responsabilidade única da mulher, que, com a precariedade das ligações, tem geralmente filhos de diferentes pais. O descompasso psicológico ocasionado pela libertação depois de uma vida de cativeiro, a incerteza frente às ambiguidades da nova situação forçam o negro liberto a se amoldar a expedientes para sobreviver, vivendo aqui e ali, trocando de quarto nas casas de cômodos de nação, ou se instalando em casebres erguidos longe do Centro da cidade.

As mulheres respondem com bravura à situação: uma vez forras, e entre estes são maioria, procuram trabalho ligado à cozinha ou à venda nas ruas de pratos e doces de origem africana, alguns do ritual religioso, a comida de santo, e recriações profanas propiciadas pela ecologia brasileira. Algumas trabalham ligadas às casas aristocráticas, onde recebem sua cidadania de segunda classe; outras preferem se manter trabalhando em grupo, geralmente como pequenas empresárias independentes, cooperativadas, produzindo e vendendo sua criações. Verger fala do espírito ao mesmo tempo empreendedor e dominador da mulher: o homem se enfraquece no abandono do filho e com a perda da liderança que a mulher assume na vida religiosa. É dela que dependerá muito o destino e a continuidade do grupo, o poder

redefinido entre os sexos, a poligamia africana dos machos senhores superada pelo matriarcalismo que se desenha nos bairros afastados de Salvador, como depois aconteceria no Rio de Janeiro.

Na escravatura, quando o escravo era integrado à família do senhor como "criado", o número menor de homens e a instabilidade da sua vida, sempre à mercê de ser vendido e então enviado para outro lugar, não importando a duração ou significado das relações que mantivesse com o grupo ou com indivíduos do grupo em torno de seu antigo dono, torna as relações amorosas preferencialmente provisórias. Mesmo o casamento formal entre escravos, que era eventualmente autorizado pelos senhores, não impedia a separação dos cônjuges, acaso aqueles o decidissem. Era também comum casais formados arbitrariamente, a partir dos interesses na reprodução dos escravos por parte dos senhores. A criança geralmente só tinha mãe, integrando-se à comunidade de senhores e escravos, com seus "aposentos" comuns ou rigorosamente separados, se sobrepondo à vida familiar do negro, praticamente inexistente.

As irmandades para leigos floresceriam na Igreja durante a Colônia, como um expediente regulador do comportamento e das relações sociais entre grupos racial e socialmente diversos, amortecendo os choques, fazendo com que cada um se sentisse igual entre "os seus", estes cuidadosamente definidos pela organização eclesiástica. Já os dominicanos haviam enviado seus missionários à África apoiados pelo Estado português, difundindo o culto de santos e virgens negras num catolicismo separado. Este, ao incorporar elementos culturais do novo grupo abordado, redefinia-os de acordo com os princípios da cristandade, e mais especificamente, de acordo com as necessidades de manutenção

da dominação **[pg. 34]** imposta ao africano: o sacerdote era definitivamente associado ao soldado conquistador e ao mercenário escravagista.

As irmandades partem dos nexos iniciais de distinção entre os indivíduos, grupando-os, assim, a partir de suas características raciais e sociais, e cultivando-as como rivalidades. Irmandades ligadas a uma nação, ou exclusivamente a um sexo, irmandades de negros africanos, negros brasileiros, de mulatos e, evidentemente separadas, irmandades de brancos. Integrados todos como fiéis, mas percebidos como diversos e assim hierarquizados, eis o princípio da Igreja colonial, uma ordem coreograficamente explicitada no espetáculo das procissões, assegurando a diferenciação das raças e a divisão no meio escravo. Esse catolicismo negro geraria uma série de subcultura de etnias, de castas, se constituindo, com a Independência e depois com a Abolição, em embrião das subculturas de classe. É no seio das confrarias negras que as tradições africanas ganhariam o espaço necessário à sua perpetuação na aventura brasileira, sincretizadas com o código religioso do branco, de maneira mais ou menos formal, inicialmente apenas como um disfarce legitimador, mas progressivamente absorvendo o catolicismo como uma influência profunda que se expande nas religiões populares urbanas negras da modernidade.

Entretanto, na rua, evitada pelos aristocratas, domínio do povinho, do negro, progressivamente se contestam essas distinções no meio popular, e nela surgem as grandes manifestações do encontro dessa pluralidade de civilizações africanas de extrema expressividade místico-religiosa. O Ocidente, via Portugal e seu catolicismo ritualizado, já vira renascer surdamente no sagrado a festa recalcada pela Inquisição. As

narrativas, como a de Froger, descrevem as procissões medievais portuguesas:

> a do Santíssimo Sacramento, que não é menos considerável nesta cidade por uma quantidade prodigiosa de cruzes, de relicários, de ricos ornamentos e de tropas em armas, de corpos de ofícios, confrarias e de religiosos, como também ridícula pelos grupos de máscaras, de músicos e de dançarinos, os quais por suas posturas lúbricas atrapalham a ordem desta santa cerimônia (Froger, *Voyages de Mr. de Gennes).*

Mas é em Salvador que se redefine o calendário cristão num novo ciclo de festas populares, quando nos santos católicos seriam encontradas correspondências e identidades associadas aos orixás nagôs, homenageados não só em cerimônias privadas, mas, a partir de então, com toda exuberância na festa "católica", nas ruas, nas praças, nos mercados e mesmo nas igrejas da cidade.

Esse ciclo de festas populares que daria substância à identidade profunda de Salvador, criando elementos fundamentais à sua personalidade moderna de cidade, se inicia com o Advento, um mês antes do Natal, aberto pela festa de santa Bárbara, a Iansã, que já na metade do século XIX tinha a participação marcante dos africanos, celebrando sua entidade de devoção no mercado dos Arcos de Santa Bárbara. Dias depois é homenageada Iemanjá, no dia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, a festa armada em torno de sua igreja, onde, já no princípio do século XIX, se misturavam brancos, pretos e mulatos, as negras com seus turbantes, suas camisas finamente bordadas e saias franzidas e rodadas. O Natal era **[pg. 35]** pretexto para uma série de manifestações dos negros: cheganças, bailes, pastoris, bumba-meu-boi e cucumbis, que saíam à rua revelando, mesmo em meio da dura repressão provocada pelas insurreições dos escravos, a

progressiva afirmação do negro na cidade. Os cucumbis baianos reapareceriam no Rio de Janeiro anos depois, em ranchos negros onde se cantava e dançava música africana em procissões que atravessavam os bairros populares, só interrompidas pelas luzes da manhã.

A festa de Primeiro de Janeiro, que tinha seu ápice na procissão de Nosso Senhor dos Navegantes, também seria ligada indiretamente ao negro, já que era patrocinada por capitães e pilotos dos navios negreiros, se acostumando o povo a associá-la aos batuques de rua, às rodas de samba e capoeira nas praças e em torno da igreja do "santo". Uma das mais importantes, e ainda hoje celebrada em moldes semelhantes, é a do Senhor do Bonfim, a festa de Oxalá, que leva, na quinta-feira que a precede, inúmeros negros à sua igreja para a lavagem do chão, numa manifestação de devoção africana e piedade cristã. Mulheres vestidas com suas roupas rituais brancas levam, com um equilíbrio elegante, potes de barro com água, acompanhadas de carros e carroças decorados por bandeirolas e serpentinas sempre brancas. O príncipe Maximiliano da Áustria, insuspeitadamente excelente cronista, descreve com um sentido cinematográfico, onde não está ausente um excelente fecho de cena, uma dessas ocasiões, por volta da metade do século passado, enfatizando o surpreendente convívio da festa africana com a reunião da sociedade baiana e o rito católico:

> O tumulto de uma feira reinava, neste momento, na praça e na igreja. A população negra, em roupas de festa, empurrava-se com muito barulho. Viam-se suspensas sobre as cabeças caixas de vidro repletas de comestíveis. Pequenos grupos de vendedores de cachaça formavam como ilhas no meio deste oceano de seres humanos. Nós nos deixamos levar pela torrente até o edifício principal. Penetramos, por uma porta lateral, como água que se precipita numa represa. Uma longa fila de

> jovens e alegres negrinhas ocupavam a extensão de um dos muros. Seus encantos bronzeados estavam mais velados que ocultos, sob gazes transparentes. Assumiam as atitudes mais cômodas, as mais à vontade, e as mais voluptuosas vendiam toda sorte de objetos de religião, amuletos, velas e comestíveis que levavam em cestas. Tudo ocorria muito alegremente na sala. Indo avante com a multidão ou em sentido oposto, chegamos a uma vasta peça decorada de ricos ornamentos. Alguns utensílios indicavam que era a Sacristia. Um eclesiástico, amarelo como um marmelo, apoiado num cofre, ao lado dos ornamentos do altar, entretinha-se, da maneira mais íntima, com algumas senhoras. A corrente nos levou como nos havia trazido, empurrou-nos e nos arrastou através da sala do mercado e nos jogou, enfim, apertando-nos até quase sufocar, numa grande sala de aspecto resplandecente. Lustres inumeráveis e carregados de velas acesas desciam do teto; as paredes brancas eram ornadas com quadros. Um ar de festa e de alegre diversão reinava em todos os rostos. Parecia que faltavam apenas os violinos para começar a dança. A sala estava cheia; via-se apenas caras negras, amarelas e morenas, e entre elas as mais belas mulheres; todas pareciam encantadas e exaltadas pela influência da cachaça. Como troféu de festa, elas levavam uma elegante vassoura. Todos se misturavam e se empurravam. Sentia-se que era uma festa longamente esperada onde os negros sentiam-se em casa. A sociedade toda parecia concordar em manter uma conversa incessante e barulhenta. E nós, também, conversávamos alegremente e em voz alta **[pg. 36]** atravessando a sala. De repente, na outra extremidade, notei, em um ponto elevado, um personagem que ia e vinha com ar inquieto, passava os olhos sobre um livro, olhava ao redor de si e parecia, de vez em quando, mergulhar e tornar a subir. Era o eclesiástico de cor amarela que cumpria as cerimônias da missa (pois certamente não se poderia chamar aquilo de missa) (Maximilien d'Austriche, *Souvenirs de ma vie).*

Além de se envolver com a organização das festas religiosas que se profanizavam nas ruas uma vez cumpridos os rituais, as irmandades prestavam assistência social a um meio completamente ignorado pelas instituições públicas, com exceção

da força policial. É com as reservas das irmandades que eram garantidos os enterros dos negros, como através delas se conseguiam alguns recursos para órfãos e mesmo um auxílio para muitos velhos ou incapazes de se sustentar. É possível mesmo se associar a decadência das irmandades de cor, por volta do terceiro quarto do século, à criação de novas formas institucionais no meio negro e mesmo de instituições municipais de assistência pública, que absorveriam muitas de suas antigas funções, a larga vivência nas irmandades, *egbé,* se somando ao convívio nas suas associações creditícias, *esusu.* As irmandades, assumindo os moldes burocráticos da associação, com estatutos, por vezes até exageradamente valorizados, e procedimentos regulares, serviriam também para o negro como uma introdução às formas de procedimento e trânsito social da modernidade, racionalizadas pelo sistema de organização e documentação produzido pelo Estado moderno e pelas instituições financeiras, comerciais e industriais européias.

Juntamente com as irmandades, surgem as primeiras instituições urbanas autônomas de negros. Juntas de alforria que se **[pg. 37]** organizam entre negros de ganho e libertos, para a compra da liberdade dos parentes e dos irmãos de nação. Essas organizações procuravam apoiá-los também nos primeiros passos depois da compra da liberdade, quando, uma vez pago o senhor

Ilustração de Armando Pacheco. In: Luiz Edmundo, op. cit., v.l, p.219.

com todas as suas economias, o negro se via sem recursos, além de sua força e seu engenho, encontrando moradia entre os seus, no nagô Tedo no alto da subida do Alvo, ou na rua dos Capitães, perto da Tira-Chapéu, nos bairros populares como o Santo Antônio Além do Carmo, nas casas com telhas romanas e sem forro, com janelas sem vidraça e venezianas de madeira. A própria roupa marcava a nova situação, principalmente, sapatos que, mesmo carregados na mão, davam dignidade de homem livre a seu proprietário. É notável também a organização de grupos de trabalhadores negros, como a Companhia dos Africanos Livres, que trabalharia com sucesso em obras no Jequitinhonha e em outras, promovidas pela municipalidade, para modernizar a cidade arcaica em sua paisagem e nos seus serviços, como mais tarde e mais radicalmente sucederia no Rio de Janeiro.

Relatava Manuel Querino, em *Costumes africanos no Brasil:*

> Praticaram aqui na Bahia, quase o mesmo, os africanos. Ainda não existiam as caixas econômicas, pois que a primeira fundada na Bahia data de 1834, não se cogitava ainda das caixas de emancipação e das sociedades abolicionistas, antes mesmo de se tornar tão larga como depois se tornou a generosidade dos senhorios, concedendo cartas de alforria ao festejarem datas íntimas, e já havia as caixas de empréstimo destinadas pelos africanos à conquista de sua liberdade e de seus descendentes, caixas que se denominavam — Juntas.
>
> Com esse nobilíssimo intuito reuniram-se sob chefia de um deles, o de mais respeito e confiança, e constituíam a caixa de empréstimos. Tinha o encarregado da guarda do dinheiro um modo particular de anotações das quantias recebidas por amortização e prêmios.
>
> Não havia escrituração alguma; mas à proporção que os tomadores realizavam suas entradas, o prestamista ia assinalando o recebimento das quantias ou quotas combinadas, por meio de incisões feitas num bastonete de madeira para cada um.
>
> Outro africano se encarregava da coleta das quantias para fazer entrega ao chefe, quando o devedor não ia levar, espontaneamente, ao

> prestamista a quantia ajustada.
>
> De ordinário, reuniam-se aos domingos para o recebimento e contagem das quantias arrecadadas, comumente em cobre, e tratarem de assuntos relativos aos empréstimos realizados.
>
> Se o associado precisava de qualquer importância, assistia-lhe o direito de retirá-la, descontando-se-lhe, todavia, os juros correspondentes ao tempo. Se a retirada do capital era integral, neste caso, o gerente era logo reembolsado de certa percentagem que lhe era devida, pela guarda dos dinheiros depositados. Como era natural, a falta de escrituração proporcionava enganos prejudiciais às partes.
>
> Às vezes, o mutuário retirava o dinheiro preciso para sua alforria, e diante dos cálculos do gerente o tomador pagava pelo dobro da quantia emprestada. No fim de cada ano, como acontece nas sociedades anônimas ou de capital limitado, era certa a distribuição de dividendos. Discussões acaloradas surgiam nessas ocasiões, sem que todavia os associados chegassem às vias de fato, tornando-se desnecessária e imprópria a intervenção policial.
>
> Assim auxiliavam-se mutuamente, no interesse principal de obterem suas cartas de alforria, e dela usarem como se encontrassem ainda nos sertões africanos. Resgatavam-se pelo auxílio mútuo de esforço paciente, esses heróis de trabalho. **[pg. 38]**

A população escrava, desta forma, se dividia entre escravos alforriados, muitos que ainda se mantinham sob obrigações com os senhores, e os libertos. Essa subclasse de indivíduos libertos, ou em processo de se libertar, se caracterizava a partir da postura de cada um frente a sua comunidade de origem, seja de nação ou de ofício, uns identificados com seus irmãos escravos, envolvidos tanto com as sublevações, apesar de já libertos, quanto com as juntas de alforria; outros se afastando, se individualizando, alguns procurando se mimetizar com os brancos e ascender. Muitos negros de ofício chegam a comprar escravos para escapar das tarefas braçais estigmatizantes associadas à escravatura, negros que carregavam vistosamente os instrumentos de trabalho de seus

novos donos, também negros, pela rua baiana.

Entre os mulatos, já por natureza mais aproximados do mundo dos brancos, alguns eram integrados aos estratos mais altos da população. Entretanto, na vida brasileira e no mundo moderno em geral, a cor da pele não necessariamente define a prática e a visão de mundo de cada indivíduo. Nos mulatos, particularmente, se manifesta uma aguda sensibilidade para a questão da identidade racial, muitas vezes resolvida por uma aderência a um dos extremos, sem se perceberem como uma possibilidade virtual, como uma metáfora biológica de uma nacionalidade brasileira vinda do encontro das diversas raças de nossa formação.

Muitos forros trabalham nas forças militares e policiais, confinados às posições subalternas como no mundo civil, expostos aos trabalhos mais pesados. Muitas vezes alguns não puderam aceitar e se desesperaram, com as lembranças que tais tarefas brutas traziam dos seus dias como escravo, esmagados pela impressão de que, apesar da carta de alforria, nada tinha mudado, de que haviam sido enganados. Outros libertos negam-se a aceitar trabalho ligado ao próprio sistema escravagista, principalmente os postos de controle e repressão, estes cada vez mais difíceis de serem preenchidos, como confirma a incompreensão de Vilhena:

> A Bahia que possue uma numerosa população contudo há dificuldades de conseguir todos os obreiros livres, geralmente há queixa nisto: Exmo. Sr., em meu poder mais de 60 pedidos para lugares de feitores, apontadores, mas ninguém para trabalhar, há repugnância, eis ahi o exemplo mais evidente em que vivem, preferem pois a vadiação a hum trabalho honesto, pelo qual conseguem o pão necessário para o sustento de suas famílias, e habilitam-se d'esta maneira para os empregos de feitores, e apontadores, pois quanto a mim, prefiro um feitor dentre os melhores trabalhadores, de que um

> homem que não sabe trabalhar e não pode mandar em consequência disto os outros (Luiz Vilhena, *Cartas soteropolitanas).*

Na recente classe de bacharéis e doutores que se afirmavam progressivamente na sociedade baiana, muitos são filhos de escravas negras, ou seus descendentes, mulatos claros de sobrecasaca e cartola identificados com os novos valores europeus modernizantes, os "*gentlemen* de cor" de quem falam na época os viajantes europeus, de passagem na capital da província. Esses homens progressivamente identificados com as elites, e por elas acolhidos, vivem uma vida à parte da grande comunidade negra das ruas, tendo mesmo eventualmente posições contra os seus irmãos de origem, como relata Freyre em **[pg. 39]**

Ordem e Progresso:

> Em 1884 apresentaram-se candidatos à Câmara dos Deputados Gerais por esta província (Bahia), cerca de trinta cidadãos. De todos eles só havia um homem de cor — era o conselheiro Domingos Carlos da Silva, um ex-professor da faculdade de medicina desta província. Pois bem: o único que em documento escrito e público teve a coragem de pedir sufrágios em nome da escravidão. Foi além do sr. Pedro Moniz — digno representante dos engenhos de Santo Amaro — e que, com os srs. Lacerda Werneck e Coelho Rodrigues, votou contra a abolição dos açoites.

Na verdade, a sociedade baiana no período surpreende os europeus, principalmente aqueles que conheciam outras sociedades onde o negro havia sido introduzido como escravo, como revela numa carta o ministro francês no Brasil, o conde de Alexis Saint Priest:

> Chegando aqui eu pensava que os mulatos formavam uma classe à parte, rejeitada pelos brancos e dominando os negros, mas sou forçado a convir que mesmo encontrando muitos indivíduos mulatos, estou ainda à procura do partido dos homens de cor. Na Martinica e nas

> outras ilhas, a orgulhosa aristocracia dos brancos lá nascidos tornou temível a associação dos mestiços; a vaidade ferida fez muitas vezes derramar o sangue de uns pelos outros, mas no Brasil, nem essa aristocracia branca nem esta democracia parda existem na realidade. Os mulatos não formam em absoluto uma classe à parte, há muitos mulatos nos clubes, mas não há clubes de mulatos. Eles estão misturados, confundidos com todo o mundo, se os encontra na escravidão, nos mais vis dos ofícios, mas também na alta sociedade e no Senado. A guarda permanente é composta metade de mulatos que vivem às mil maravilhas juntos e servem fielmente ao governo atual. Na divisão dos partidos, tal como ela existe ainda hoje, seria bem difícil designar um lugar às pessoas de cor, nenhum deles é inacessível aos homens de cor.

No entanto, afastados dos salões e dos escritórios, da política e dos negócios, é nas ruas do Centro e da orla, nos bairros populares, que surgem os negros. É com a proibição do entrudo em 1853, e o deslocamento das manifestações processionais negras para a época do Carnaval baiano, que este começa a tomar uma feição moderna com seus blocos e cordões, muitos deles com intenções críticas, que ressurgem no Carnaval carioca. Aparecem clubes carnavalescos liderados por africanos, crioulos e mestiços, já para o final do século, como a Embaixada Africana, os Pândegos da África, a Chegada da África, e muitos outros. Através dos nomes, claro estava o sentido de afirmação cultural do passado africano, parte se identificando com egípcios, abissínios, aparentemente alheios às suas origens, mas a maioria com motivos da África negra.

Reportamo-nos a um desfile dos Pândegos da África:

> Vimos compacta multidão de negros e mestiços que a ele pode-se dizer, se haviam incorporado e que o acompanhavam cantando as cantigas africanas, sapateando as suas danças e vitoriando os seus ídolos ou santos que lhes eram mostrados do carro do feitiço. Dir-se-ia

> um candomblé colossal a perambular pelas **[pg. 40]** ruas da cidade. E de feito vingavam-se assim os negros fetichistas das impertinências intermitentes da polícia exibindo em público a sua festa (Nina Rodrigues, op. cit).

Nos cantos das nações se tornam comuns as giras dos batuqueiros onde vai surgir o samba baiano, motivos desenvolvidos pelo coro e contestados pelos solistas: o samba de roda. Orquestra de percussionistas com tamborins, cuícas, reco-recos e agogôs. Batuque era o nome genérico que o português dava às danças africanas suas conhecidas ainda no continente negro, que na Bahia tomam a forma de uma dança-luta que ocorria aos domingos e dias de festas na praça da Graça e na do Barbalho, apesar da constante vigilância policial. Entretanto, se o conde dos Arcos, governador da Bahia no início de século, defendera a libertação dos batuques de nação, argumentando que estes "renovariam as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum"; com a revolta de 1814, a permissão do conde dos Arcos é revogada e os batuques são novamente proibidos, assim como a permanência de negros em tendas, botequins e tavernas.

Manuel Querino fala do samba que se tocava nas festas de rua de Salvador, rodas de samba onde os batuqueiros respondiam aos refrões conhecidos, muitos deles ainda referentes ao trabalho com a cana no interior — um "samba arrojado, melodioso, (...) as morenas, entregues a um miudinho de fazer paixão" (op. cit.). Pandeiro, violão, ganzá, faca arranhando o prato com o ritmo certo. O partido alto que aparece na cidade de Salvador atualiza a tradição musical africana, refrões que se celebrizam contestados pelos improvisos de cada um. O mesmo acontece com a dança: os movimentos rítmicos do conjunto são por momentos respondidos

por solos isolados ou de casais, a umbigada remetendo tanto à aventura amorosa como ao sentido de solidariedade e pertencimento ao grupo.

Os batuques, no entanto, continuariam numa contínua peleja com a polícia, significativa das relações que o povo mantinha com o governo do Império que, através de uma legislação restritiva e do fortalecimento dos seus quadros militares e policiais, tentava enfrentar os tempos tumultuados que se seguem à Independência. Os tempos são de insurreição e de motins, tanto provocados pelo meio negro como pela população livre de Salvador, contra as duras condições de vida agravadas pela crise provocada pela desorganização da produção. Na cena política entre os possuidores, nacionais enfrentam portugueses "marotos", retóricas republicanas e federativas mascaram interesses que às vezes explodem em lutas na cidade, acirradas pela grande insatisfação popular, pela fome que ameaça neste momento a grande população desprivilegiada da cidade.

> Por outro lado, a hostilidade manifestada contra brancos e mulatos (pelos negros) nos parece muito mais uma atitude consciente contra a população livre que goza de privilégios a ela negada, do que uma atitude de oposição racial, tendo em vista a ampla miscigenação da população baiana e a inexistência de fronteiras raciais nitidamente demarcadas em todos os escalões da sociedade de então. A conquista da liberdade era o pré-requisito absoluto da inserção na sociedade global, o bem mais precioso e a visão do "branco" como inimigo não se prende à cor da pele mas sim ao fato que ele representa o cidadão *part-entière* cujos privilégios são meios de existência e de sobrevivência (Kátia Mattoso, op. cit.). **[pg. 41]**

Isso dadas as devidas dimensões. É claro que um negro retinto não poderia ocupar posições que um mulato, a duras penas, ocupava. Mas as possibilidades de encontro entre negros e

brancos em condições de relativa igualdade que o crescimento do número das alforrias cria progressivamente até a Abolição, e o número de filhos de pais racialmente diversos dariam características próprias ao caso brasileiro. Mais tarde, a Abolição termina por revelar, com o transcurso dos anos, que a liberdade concedida não significava uma redefinição total na posição do negro, e que muito ainda havia por conquistar.

A capoeira é uma arte dos angolas redefinida pela briga brasileira. A roda se armando com berimbau, chocalhos e pandeiros, os pares de lutadores se trocando com a música cantada. A agilidade testada contra marinheiros portugueses, pesados e muito fortes, quando o negócio era se afastar e dançar em volta esperando uma oportunidade. O corta-jaca é tanto um ataque característico da capoeira da cidade de Salvador como um passo de samba, da mesma forma que o batuque é uma variação da capoeira. Das formas tradicionais surgiram suas recriações, formas culturais extremamente relacionadas e duradouras em sua plasticidade, que se vitalizam com as possibilidades de trânsito e autonomia que o negro, apesar de tudo, progressivamente conquista.

Muitos dos melhores capoeiristas baianos, considerados como gente turbulenta pelas autoridades, pouco dispostos a se conformar com as normas impostas pelas posturas municipais, são incorporados compulsoriamente pelo Exército para formar batalhões para a guerra contra o Paraguai. Da mesma forma como, em alguns casos, o escravo podia cumprir pena de prisão pelo senhor, era aceitável que se mandasse um escravo para o Exército em lugar do filho convocado. Já na luta de independência na Bahia, alguns batalhões de milícia eram compostos por negros, conhecidos como Legião dos Henriques, em homenagem a

Henrique Dias, que lutara junto aos portugueses contra o domínio holandês em Pernambuco. Aos que lutam na Guerra do Paraguai é dada a alforria. O negro que serve no Exército nacional, lutando ombro a ombro com os brancos, amadurece como cidadão, ganha asas, fica mais intolerante com as limitações de seu trânsito social, enfim, para ele é quase impossível voltar para onde partira. Incompreendido, impaciente, orgulhoso, ele aposta na mudança.

Se as famílias e as etnias de origem representavam a ossatura da vida social, religiosa e de trabalho dos negros, no Brasil, os membros de um candomblé se consideram pertencentes a uma mesma família, a família de santo, substituta da linhagem africana desaparecida com a escravatura. Assim, é no candomblé e nas habitações coletivas que se espalham em Salvador, nas juntas de alforria já no século XIX, que o negro exerce sua personalidade profunda, seus ritmos e valores ligados ao inconsciente coletivo africano. Com a virada da metade do século se agravam as condições de vida na capital da Bahia, ocasionando já uma migração sistemática de negros sudaneses para o Rio de Janeiro. Para o negro forro a luta no mercado de trabalho se torna cada vez mais difícil, as casas coletivas superpovoadas. Os vínculos de nação seriam neste momento fundamentais para a manutenção de uma identidade própria, vínculos esses que só começariam a se desgastar depois da Abolição com a reestruturação radical por que passam as novas **[pg. 42]** "classes populares" brasileiras. Restava viver em dois mundos, ganhar espaços na vida subalterna dos pequenos serviços e nas vendas de rua e de feira, ou na exuberância das festas e na força do santo. Com o olho da polícia sempre voltado para os sudaneses e principalmente para os forros, alguns sentiriam a situação como insustentável. E os búzios mostravam para muitos a viagem.

O Rio de Janeiro se torna um importante porto negreiro a partir do século XVIII, quando cerca de dois milhões de negros aqui aportam, principalmente a partir de sua segunda metade, quando o trânsito se intensifica com a necessidade da mão-de-obra escrava acentuada pela descoberta das minas. São principalmente negros bantos vindos da costa de Angola que chegam para o mercado instalado no Valongo, apesar de, a partir dos acordos com o Daomé, também absorver o mercado carioca negros da Costa da Mina. No século XIX, com o desenvolvimento da cultura do café no Sudeste, se manteria o fluxo escravagista para o Rio de Janeiro, e muitos negros viriam do Nordeste para as plantações do vale do Paraíba como para trabalhar no interior paulista. A escravatura urbana na nova capital, tão bem documentada pelo trabalho de Debret, começa a perder importância com a transferência maciça de negros vendidos para as plantações. A população negra do Rio de Janeiro só voltaria a crescer já na segunda metade do século XIX com a decadência do café no vale do Paraíba e com as chegadas sistemáticas dos baianos que vêm tentar a vida no Rio de Janeiro.

Para o negro baiano, a capital do Império era uma miragem e, de repente, uma realidade:

> Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. (...) Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar. (...) Tinha primeira classe, era gente graúda, a baianada veio de qualquer maneira, a gente veio com a nossa roupa de pobre, e cada um juntou sua trouxa: "vamos embora para o Rio porque lá no Rio a gente vai ganhar dinheiro, lá vai ser um lugar muito bom". (...) Era barato a passagem, minha filha, quando não tinha, as

> irmãs inteiravam pra ajudar a passagem. Eu queria achar um livro que a enchente extraviou, aquele livro sim é que tinha as baianas todas, subindo em cima do navio, tocando prato. Tinha nas minhas coisas mas a enchente extraviou. (...) Dois, três dias de viagem, a comida a gente fazia antes de vir, depois era ali mesmo, tomava camaradagem com aqueles homens de lá de dentro do navio, sabe como é baiana, mais uma graça, mais outra (Depoimento de Carmem Teixeira da Conceição, arquivo Corisco Filmes).

A Abolição engrossa o fluxo de baianos para o Rio de Janeiro, liberando os que se mantinham em Salvador em virtude de laços com escravos, fundando-se praticamente uma pequena diáspora baiana na capital do país, gente que terminaria por se identificar com a nova cidade onde nascem seus descendentes, e que, naqueles tempos de transição, desempenharia notável papel na reorganização do Rio de Janeiro popular, subalterno, em volta do cais e nas velhas casas no Centro.

O crescimento urbano-industrial e as migrações internas provocadas pela Abolição acarretariam um crescimento populacional acelerado. Se em 1890 o Rio de Janeiro tinha 522.561 habitantes, 15 anos após **[pg. 43]** já subira para 811.443, para chegar ao primeiro milhão no final da Primeira Guerra Mundial, em 1917. Migrantes europeus vêm para a indústria, migrantes internos chegam ao Rio de Janeiro ainda estropiados pelas secas, alguns soldados das lutas de Canudos inventando suas casas no morro da Favela. Centenas de negros libertos vindos de todas as partes aportam na cidade, procurando possibilidades num mercado de trabalho onde teriam dificuldades, dadas as suas características raciais e culturais. À parte da vida desta ralé, o esforço de consolidação nacional com a República reforça a máquina burocrática e repressiva estatal que se estrutura na cidade. Indivíduos heterogêneos quanto à origem

social, racial, cultural, ou quanto à sua experiência de trabalho, formariam uma classe intersticial, prestadora de serviços ao complexo sócio-econômico que liderava o país. O Rio de Janeiro "civiliza-se".

O grupo baiano iria situar-se na parte da cidade onde a moradia era mais barata, na Saúde, perto do cais do porto, onde os homens, como trabalhadores braçais, buscam vagas na estiva. Com a brusca mudança no meio negro ocasionada pela Abolição, que extingue as organizações de nação ainda existentes no Rio de Janeiro, o grupo baiano seria uma nova liderança. A vivência de muitos como alforriados em Salvador — de onde trouxeram o aprendizado de ofícios urbanos, e às vezes algum dinheiro poupado — , e a experiência de liderança de muitos de seus membros — em candomblés, irmandades, nas juntas ou na organização de grupos festeiros — , seriam a garantia do negro no Rio de Janeiro. Com os anos, a partir deles apareceriam as novas sínteses dessa cultura negra no Rio de Janeiro, uma das principais referências civilizatórias da cultura nacional moderna. **[pg. 44]**

O RIO DE JANEIRO DOS BAIRROS POPULARES

A mobília era a mais reduzida possível. Na sala principal, havia duas ou três cadeiras de madeira, com espaldar de grades, a sair de quando em quando do encaixe, ficando na mão do desajeitado como um enorme pente; havia também uma cômoda, com o oratório em cima, onde se acotovelavam muitas imagens de santos; e secavam em uma velha xícara ramos de arruda. Na sala de jantar, havia uma larga mesa de pinho, um armário com alguma louça, um grande banco e cromos e folhinhas adornavam as paredes.

Lima Barreto, *Numa e ninfa*

Na virada do século, com quase um milhão de habitantes, o Rio de Janeiro era o centro vital do país. Principal sede industrial, comercial e bancária, principal centro produtor e consumidor de cultura, a cidade era a melhor expressão e a vanguarda do momento de transição por que passava a sociedade brasileira. Depois de um período de grande instabilidade no país, pela subordinação de toda a economia nacional às oscilações do preço do café no mercado internacional, e agravada a situação interna com os problemas enfrentados pelo novo regime, Campos Sales (1898-1902) renegocia a dívida externa, e sob o preço de uma maior dependência do capital financeiro internacional é obtida uma trégua econômica. Essa situação seria aproveitada para um reaparelhamento do sistema, a estabilidade momentaneamente obtida permitindo um primeiro acerto entre as elites no novo sistema.

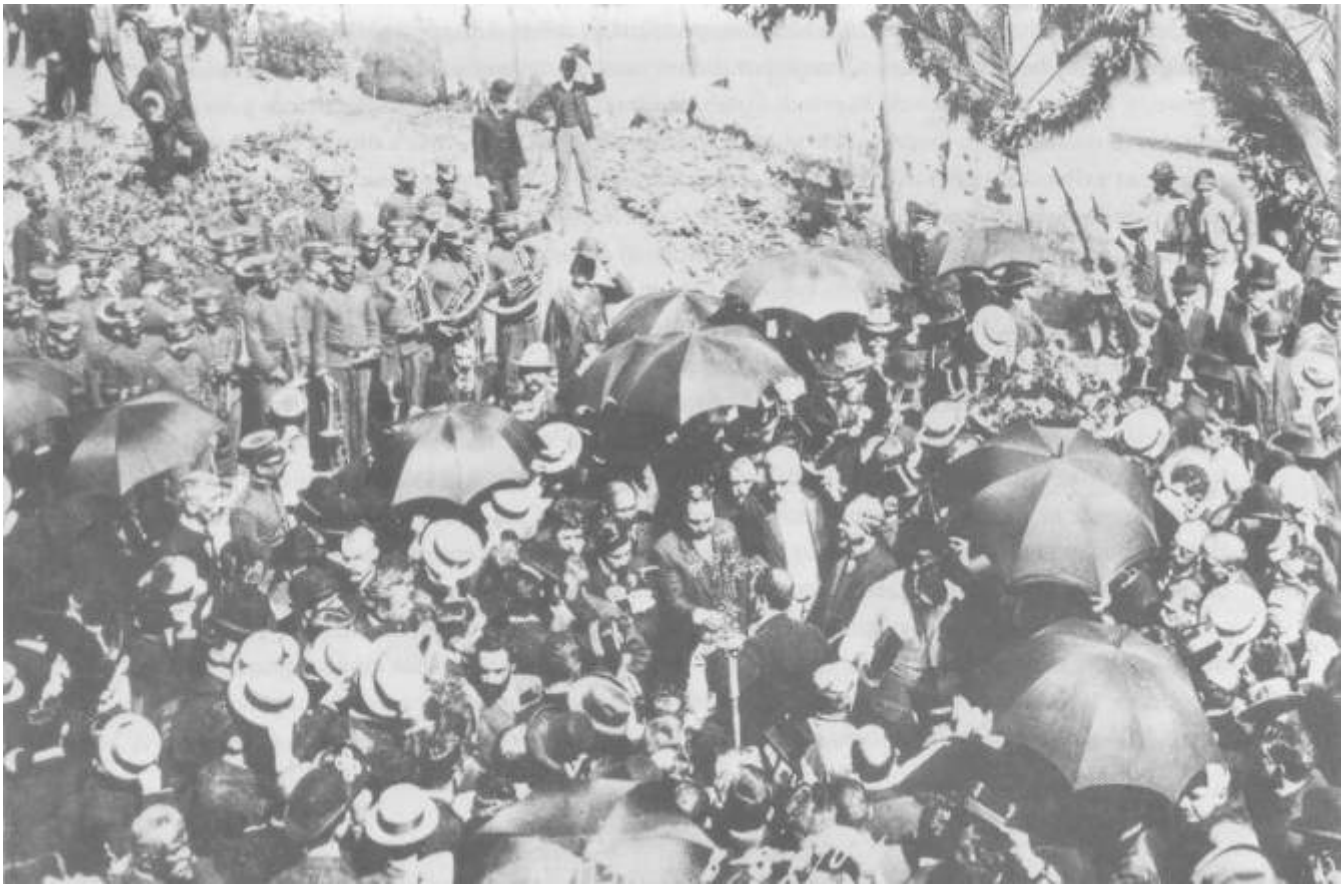
Se Campos Sales termina seu mandato sob o repúdio das

classes populares urbanas, principais vítimas de sua política econômica de forte taxação sobre o consumo, o Estado republicano estava provisoriamente consolidado com o apoio das oligarquias estaduais, sendo então estabelecidas relações do sistema de controle e distribuição do poder, a "política-negócio", num arranjo que duraria até 1930. Rodrigues Alves recebe a presidência, os novos empréstimos ingleses e os compromissos internos e internacionais negociados por seu antecessor, permitindo que seu ministro da Fazenda, Leopoldo Bulhões, consolidadas episodicamente as finanças nacionais, investisse em estradas de ferro e nos portos, comprasse navios de guerra, fizesse alguns gastos suntuosos e remodelasse o Rio de Janeiro.

Já no século XVIII, com o deslocamento do eixo econômico para as Minas Gerais, o porto do Rio de Janeiro crescera de importância, chegando no início desses novos tempos como o principal porto exportador de matérias-primas nacionais. A cidade é o principal centro distribuidor da economia rural da área, sendo o maior mercado de consumo tanto desta zona como dos produtos importados pelo país. A **[pg. 45]** capital, que se desenvolvera até então de forma não planejada, é objeto, já na segunda metade do século XIX, das primeiras intervenções urbanísticas e dotada de nova infra-estrutura de serviços urbanos e transporte, permitindo que fossem atendidas necessidades geradas pelo desenvolvimento do capitalismo internacional, preparando a cidade para receber os esperados investimentos industriais. Paris, na mesma época, durante o reinado de Napoleão III, sofrera uma grande transfiguração sob a batuta do prefeito Haussmann, perdendo definitivamente suas características de antiga cidade medieval, com a derrubada das muralhas que a cercavam e a construção das modernas avenidas arborizadas, os bulevares, e separado seu

centro, destinado às atividades das finanças, ao comércio e ao lazer, dos bairros proletários distantes. Paris: se não o modelo, pelo menos a utopia.

Da esquerda para a direita, Lauro Müller, Pereira Passos e Rodrigues Alves no levantamento da pedra fundamental da avenida Central. Foto Augusto Malta, 1903. In: Paulo Carvalho e Pedro Soares, *Evolução urbana na cidade do Rio de Janeiro na era de Pereira Passos — um estudo fotográfico.* Fundação Ford/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Pesquisa realizada em 1982.



Entretanto, o Rio, inchado abruptamente pela chegada da corte portuguesa e ao longo do século por contínuas migrações, era ainda na virada para o novo século uma cidade obsoleta para

suas funções e foco de constantes epidemias. Assim, para a direção das obras de remodelação, embelezamento e saneamento da capital, é indicado prefeito o engenheiro Pereira Passos, que assume o cargo com poderes extraordinários, governando os primeiros meses com o Conselho Municipal fechado. Em síntese, as obras visavam: à remodelação do porto da cidade, facilitando seu acesso pelo prolongamento dos ramais da Central do Brasil e da Leopoldina; à abertura da avenida Rodrigues Alves; à construção da avenida Central, atual Rio Branco, unindo diagonalmente, de mar a mar, as partes sul e norte da península e atravessando o centro comercial e financeiro do Rio, que seria reconstruído e redefinido funcionalmente como parte das transformações; a melhoria do acesso à Zona Sul, que se configura definitivamente como local de moradia das classes mais prósperas, com a construção da avenida Beira-Mar; a reforma do acesso à Zona Norte da cidade, assegurada pela abertura da avenida Mem de Sá e pelo alargamento das ruas Frei Caneca e Estácio de Sá. Além disso, inúmeras ruas menores são abertas ou alargadas, a reforma da cidade se completando com a ampliação dos serviços urbanos, com a pavimentação da cidade, e com a realização de uma importante campanha de saneamento e combate epidêmico realizada por Osvaldo Cruz, conjugada com grandes demolições realizadas principalmente nos bairros centrais.

As obras que tornariam o Rio de Janeiro uma "Europa possível" mobilizam metade do orçamento da União, e se valem da grande massa de trabalhadores disponível e subutilizada na capital, disputando o "privilégio" do trabalho regular. A retórica elitista que justificava essa remodelação, a estética *art-nouveau* dos novos edifícios e mansões, como as medidas que em nome da

higiene e do saneamento urbano definem a demolição em massa, o "bota-abaixo", dos cortiços e do antigo casario habitados por populares, e as campanhas de vacina obrigatória, se por um lado ajustam efetivamente a cidade às novas necessidades da estrutura política e econômica montada e aos valores civilizatórios da burguesia, por outro, não consideravam os problemas de moradia, abastecimento e transporte daqueles que são deslocados de seus bairros tradicionais no Centro para a periferia, para o subúrbio, e para as favelas que se formam progressivamente por todo o Rio de Janeiro, definindo um padrão de ocupação e de convívio das classes na cidade que vai se tensionando ao longo do século. **[pg. 47]**

Gastão Cruls, *Aparência do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1965, p. VIII e IX (Coleção Rio 4 Séculos, 1).

O projeto definido para a cidade tem, portanto, ênfases bem marcadas de acordo com os interesses e as concepções das classes hegemônicas no governo. Apesar de apresentar algumas preocupações com aspectos das condições gerais de vida do corpo

maior da população carioca, priorizando os trabalhadores assalariados, como nas iniciativas municipais construindo vilas operárias, a expansão do serviço de trens suburbanos, até a própria campanha sanitária beneficiando a todos, o projeto executado secundariza esse grande contingente de homens diversos reunidos na base da sociedade. Muitos seriam completamente desprivilegiados em seus interesses, afastados e mantidos à margem dos benefícios trazidos pela modernidade. A falta de perspectiva da República, do que fazer com as grandes massas populares que o país herdava da Colônia, associada ao racismo de suas elites que se renovam mantendo os mesmos cacoetes, aliado à necessidade crescente de mão-de-obra barata para as fábricas e plantações bem como para os serviços domésticos das famílias burguesas, faz com que a "sociedade" pragmaticamente aceite a popularização da miséria em termos ainda inéditos no país, que a prefeitura assista impassível à formação **[pg. 48]** das então nascentes favelas do Rio de Janeiro e dos guetos na Zona Norte, partindo a cidade irregularmente entre partes, os bairros propriamente ditos e, zonas subalternas e marginais.

A Companhia Jardim Botânico que estende seus bondes elétricos para a Zona Sul, como promoção para a venda de lotes em Copacabana, já associada a "uma forma moderna de viver", oferecia a primeira viagem grátis. Uma liderança de empresas loteadoras e empreiteiras obtém grandes vantagens com a extensão dos serviços públicos para os

Pereira Passos chegando da Europa, 1908. Fotógrafo não identificado, op. cit.

bairros na orla do mar, a luz sendo estendida até a então inabitada Ipanema, e com a abertura da avenida Beira-Mar, o mar pródigo em ressacas é disciplinado por sucessivas e caríssimas obras. Lima Barreto em *Feiras e mafuás,* sumariza a situação em 1920 com seu ressentimento de homem da periferia:

> Aos famosos melhoramento que têm sido levados a cabo nesses últimos anos, com raras excessões, tem presidido o maior contra-senso. Os areais de Copacabana, Leme, Vidigal, etc. É que têm merecido os carinhos dos reformadores apressados. Não se compreende que uma cidade se vá estender sobre terras combustas e estéreis e ainda por cima açoitadas pelos ventos e perseguidas as suas vias públicas pelas fúrias do mar alto.

O Centro — ancestralmente formado em torno da praça Quinze com limites na praça Mauá e na atual praça da República — é, a partir da reforma de Passos, entregue às grandes companhias, aos bancos, jornais, hotéis, cafés de luxo e repartições públicas — e a Zona Sul — que avança do tradicional bairro de Botafogo para Copacabana e Ipanema, onde se constróem as novas casas de elite com sua infra-estrutura de serviços e abastecimento — , definitivamente se modernizam de acordo com os padrões de grande cidade ocidental moderna, mas são as contradições sociais geradas pelo seu encontro com a outra cidade que dariam ao Rio de Janeiro um caráter próprio, pelo qual ficaria conhecido e mesmo dubiamente cultuado.

A preocupação com locais epidêmicos situados na área central da cidade já vinha do período imperial. Uma comissão de médicos, constituída em 1876 com a finalidade de examinar medidas sanitárias cabíveis na situação, depois de constatar as condições higiênicas das habitações dos pobres, argumentava: **[pg. 49]**

> Antes de seguir em suas considerações a comissão não pode, referindo-se a este ponto, deixar de solicitar ao governo imperial que favoreça a construção de domicílios salubres a baixo preço para as classes pobres, tendo em vista burlar a ganância de certos homens que, a título de favorecerem essas classes, construindo edifícios adequados às condições de seus poucos recursos, lhes inoculam o gérmen das moléstias, com lucros fabulosos dos capitais empregados nessas edificações anti-higiênicas e mortíferas (Luís Rafael Vieira Souto, In *Memorial*/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro).

Cortiço da rua do Senado. Foto Augusto Malta, 1906. Seleção executada pela Fundação Casa de Rui Barbosa em pesquisa coordenada por Solange Zúñiga no acervo do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro

Eram cortiços de construção ligeira instalados no fundo de antigas construções, ou velhas casas senhoriais divididas em pequenos apartamentos, sem áreas de ventilação ou cozinha, casas de cômodos **[pg. 50]** improvisadas em antigos prédios em decadência onde eram apertados novos moradores pressionados pela carência de moradia barata por que passava a cidade,

aproveitada pelos proprietários e investidores imobiliários. E exemplar a situação da grande estalagem situada atrás da Casa da Moeda na rua Caldwell: 114 cômodos de pequenas proporções divididos por biombos de madeira, alguns com pequenas cozinhas instaladas do lado de fora, para que os cômodos do fundo pudessem também ser alugados como quartos. A cozinha de frente para a única janela de ventilação. As latrinas, 12, situadas na mesma ala dos quartos, com bancos de cimento, corridos e sem nenhuma divisória, em sua proposta promíscua de atender a todos os moradores. Uma nova comissão, desta vez denominada de Conselho de Saúde do Distrito Federal, denuncia as condições dos coletivos e sugere que seus moradores sejam removidos "para os arredores da cidade em pontos por onde passem trens e bondes", pressionando o governo a desapropriar aquelas construções para destruí-las, substituindo-as por casas unitárias para as famílias pobres.

Em 1892, o chefe da Inspetoria Geral da Higiene Pública, dr. Bento Osvaldo Cruz, pai do célebre sanitarista, um dos principais auxiliares da futura administração Pereira Passos, escreve num relatório:

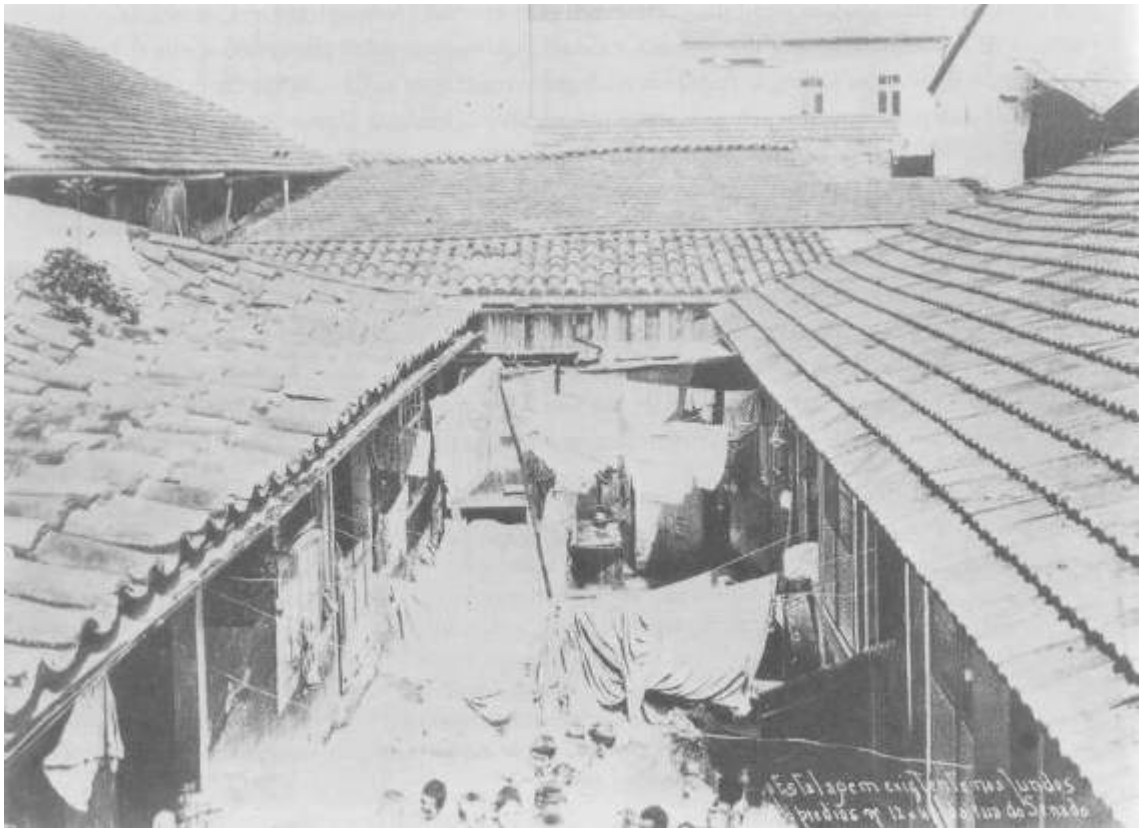
> Se, com efeito quisermos aproximadamente avaliar (...) a avalancha de desgraças que de dois anos para cá ameaça temerosamente a nossa economia geral e a normalidade do nosso regime sanitário, basta apreciar com razoável previdência os restritos recursos urbanos de lotação, viação, locomoção, transportes, alimentação, abastecimento e conservação em geral, em confronto com a invasão rápida de sucessivos e extraordinários contingentes de população imigrante e flutuante e o movimento assombroso de empresas novas, comerciais, industriais e fabris, remoções de terra, demolições e construções em larga escala, tudo isso constituindo, como é sabido, fatores de profunda perturbação no meio de uma sociedade bem consolidada, com mais forte razão no de um aglomerado efervescente e instável,

> alvoroçado por solicitações desordenadas, em plena fase de transformação (Lia de Aquino Carvalho, *Contribuição ao estudo das habitações populares: Rio de Janeiro 1886-1906).*

Com deficiências de transporte e a concentração das atividades artesanais e manufatureiras no Centro e ao lado, na zona portuária, não restava outra solução para o negro forro recém-chegado à cidade, ou para o italiano recém-vindo, a não ser aceitar as regras do jogo impostas pelos donos das habitações coletivas, entre os quais se incluíam, é sabido, membros da própria família imperial. Mas a atenção do Estado para a questão da moradia popular só é efetivamente despertada quando se constata, a partir das constantes crises epidêmicas nos bairros cariocas, que toda a cidade estava ameaçada, a questão sanitária associando imediatamente a pobreza à insalubridade. Do problema que afetava "apenas a classe inferior", essa maioria absoluta, a questão se torna um problema de todos.

"A segregação, em termos habitacionais, constituía-se em uma projeção espacial do processo de estruturação de classes, que iria se aguçar com a inserção da cidade em uma economia de moldes capitalistas" (Osvaldo Porto Rocha, *Controle social e planejamento urbano).* A contradição da presença **[pg. 51]** de habitações populares na parte mais valorizada da cidade era até então permitida em razão dos interesses de antigos proprietários no Centro da cidade, explorando aluguéis extremamente compensadores, já que o baixo preço de cada catre era multiplicado por seu número, o espaço reduzido e as baixíssimas condições de infra-estrutura exigindo modesto investimento por parte dos donos. Novos grupos ligados aos empreendimentos de modernização da cidade vão ampliando seu poder de interferência, expresso em sucessivas posturas municipais, como na de 1889,

que determinava:



Cortiço existente no fundos dos prédios 12 a 44 da rua do Senado. Foto Augusto Malta, 1906.

Cortiço com entrada pelo número 47 da rua Visconde do Rio Branco. Foto Augusto Malta, 1906.

"No perímetro desta cidade compreendido entre a rua Visconde de Sapucaí, da América, praia de Santo **[pg. 52]** Cristo, todo o litoral desta praça até a praia dos Mineiros e do outro lado, rua do Conde d'Eu, a partir da rua Visconde de Sapucaí, Riachuelo, Evaristo da Veiga, Visconde de Maranguape, largo da Lapa, rua do Boqueirão e finalmente pelo litoral até a praia dos Mineiros, fica proibido o estabelecimento e a construção de cortiços, casinhas e outras edificações acanhadas para a habitação das classes menos favorecidas, e ainda mesmo nos quintais dos prédios. Penas: 30$000, sendo o dono obrigado a demolir a construção."

Tipo do morro. In: Luiz Edmundo. *O Rio de Janeiro do meu tempo.* Rio de Janeiro, Conquista, 1957. 5v., v.2, p.247.

A última década do século se inicia com as graves epidemias de febre amarela de 1889 e 1891, o serviço de Saneamento sendo trazido para o âmbito da municipalidade, as polêmicas atravessando a Câmara e a Prefeitura, numa fase que prenunciava a grande transformação urbana que viria no período de Pereira Passos. O decreto de 1 ° de junho de 1900 define, com mais precisão, o rumo das reformas:

> A divisão de casas de vastas dimensões por cubículos de madeira, de modo a se estabelecerem sob o mesmo teto famílias diversas, é terminantemente proibida, por contrária à higiene das habitações.
>
> Parágrafo único: Essas casas devem ser consideradas prejudiciais à saúde pública, incidindo, portanto, nos preceitos sanitários e sujeitas à lei que regula a Repartição de Higiene.
>
> Nos cortiços existentes não se permitirá obra alguma, conserto ou reparação que possam garantir sua segurança, só se tolerando pintura e caiação e não permitindo novas edificações semelhantes em ponto algum.

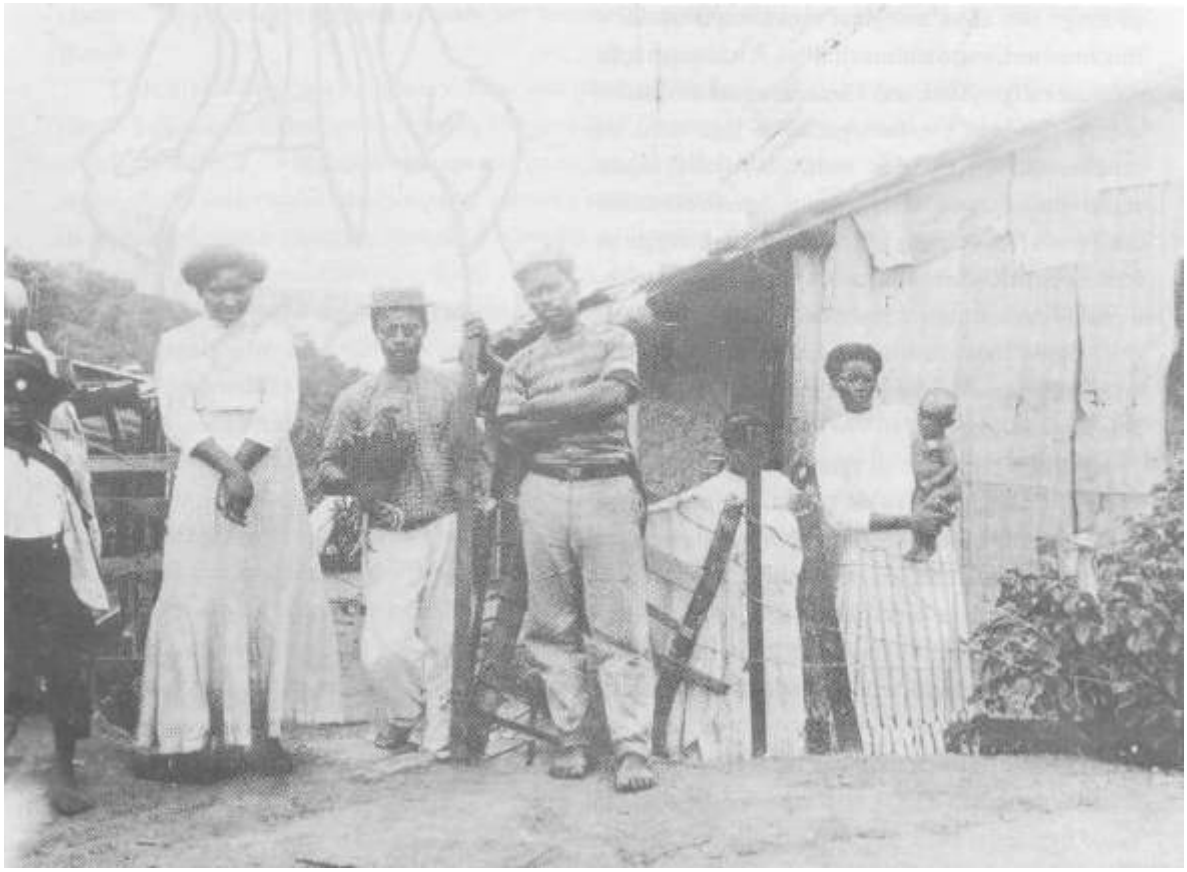
O decreto, em sua aproximação técnica do problema, dispunha ainda sobre a construção de moradias proletárias, a preparação do terreno e o traçado das ruas, a altura das divisórias e finalmente sobre suas instalações higiênicas. A **[pg. 53]** questão seria logo equacionada cientificamente e então surgiriam as soluções ditadas pela razão para o benefício de todos: assim se imaginava.

Quitanda na esquina da rua do Resende e vendedores ambulantes. Foto Augusto Malta, c. 1905.

Os cortiços eram local não só da moradia possível de muitos, mas, principalmente para as mulheres, local de trabalho de suas tarefas domésticas feitas para fora: as lavadeiras trabalhavam cercadas por suas crianças, as doceiras, confeiteiras, costureiras tornavam essas habitações coletivas pequenas unidades produtivas. Os cortiços eram local de encontro para gente de diferentes raças, ali chegada por variados trajetos, que se enfrentava e se solidarizava frente às duras condições da vida para o subalterno e o pária na capital.

A construção da avenida Central custa a demolição de cerca de setecentos prédios ocupados pela **[pg. 54]** população proletária, por casas de artífices e pelo pequeno comércio. Por razões de saneamento, são demolidas pela Saúde Pública cerca de seiscentas outras habitações coletivas e setenta casas, que

alojavam mais de 14 mil pessoas, afastando do Centro e da zona do porto — que pelo fim do século passado se estendia para além da praça Mauá, de Sacadura Cabral até a Gamboa — tanto a gente pequena vinda do Império, como negros, nordestinos e europeus recém-chegados na cidade. A Saúde, onde se concentrava grande parte da colônia baiana, integrados os homens como estivadores no porto, seria também afetada pelas reformas, fazendo com que muitos, juntamente com seus novos parceiros arrebanhados pela situação comum, fossem procurar moradia pelas ruas da Cidade Nova, além do Campo de Santana, ou para os subúrbios e, logo depois, nos morros em torno do Centro. **[pg. 55]**



Favelados do morro da Babilônia. Foto *A Noite* , fotógrafo não identificado, s.d.

Na verdade, a zona da Saúde é uma parte antiga da cidade. Os entornos da extensão da enseada depois do Centro da cidade,

sua ocupação era difícil nos primeiros tempos, as enchentes tornando, nas marés altas, seus morros em ilhas que se separavam provisoriamente do continente. Freqüentado inicialmente por pescadores e marinheiros aproximados pelo porto, fora da cidade oficial, mas imediatamente contígua, o lugar manteria essa marca ao longo dos anos, marginal mas complementar e funcional ao Centro administrativo. A administração colonial e a Igreja usariam a área para suas atividades menos "nobres", relacionadas à lida com os subalternos. Assim, lá se instala o Aljube, prisão eclesiástica, depois cadeia comum, como o cemitério dos Pretos Novos. Seus primeiros largos abrigam as forcas e os pelourinhos da justiça municipal e, depois, o grande mercado de escravos do Valongo, para onde convergiria todo o comércio de homens, uma das atividades econômicas principais do Rio colonial. Seu passado é negro?

Mas é o porto que se alonga para os lados, que daria a feição definitiva do bairro, por onde passa tanto a produção agrária da cidade como as mercadorias que chegam de Portugal, e o ouro das Minas Gerais para o embarque nos galeões — que justifica a transferência da capital colonial de Salvador para o Rio —, o transporte dos grandes fardos entre os navios e os trapiches, provocando uma atividade febril e característica nas suas ruas. Nas primeiras décadas do século XIX, a área urbana é dividida em cinco freguesias entre os morros do Centro, quando a população residia principalmente nas freguesias de Santana e de Santa Rita, esta compreendendo a área situada nas proximidades do cais, bairro de moradia **[pg. 56]** popular onde a população vai crescendo com a chegada crescente de migrantes, se apertando a gente em mansões tornadas habitações coletivas e nas casinhas

Outro tipo do morro. Ilustração de J. Carlos. In: Luiz Edmundo, op.cit, v.2, p.253.

construídas nas ladeiras.

As primeiras grandes docas do Rio de Janeiro foram instaladas já na metade do século passado, se arregimentando estivadores que moravam e transitavam nas suas ruas tortuosas e becos, principalmente nas vizinhanças da Pedra da Prainha, depois conhecida como Pedra do Sal, onde se instalam os primeiros negros expurgados chegados da Bahia, se desenvolvendo uma poderosa vizinhança de baianos e africanos. A reforma urbana liderada pelo prefeito Passos seria o momento de maior alteração do bairro, onde, até hoje, a cidade antiga se mantém, tanto em sua paisagem arquitetônica como humana. As obras do porto justificam um enorme aterro que estende a linha do litoral por mais de vinte hectares, onde se constrói em poucos meses uma avenida, em frente ao porto, ocupada por armazéns, servida pela linha férrea.

Com a destruição de muitas das velhas casas nas ruas imediatas ao cais, muitos negros sobem a antiga rua do Sabão, que, começando no porto, chegava até o Campo de Santana, e de lá, numa extensão, subia até a Cidade Nova, onde passam a se apertar, os recém-chegados, com seus primitivos moradores. É

nessa área onde, já então na virada do século, voltam a se concentrar os baianos, em torno das ruas Visconde de Itaúna e Senador Eusébio, Santana e Marquês do Pombal, convergindo na praça Onze de Junho, o antigo Rossio Pequeno, cujo novo nome celebrava a batalha do Riachuelo — , seus pontos de encontro.

Já a Cidade Nova é um dos bairros que ganham vigor na primeira metade do século XIX com o aterro dos antigos alargamentos vizinhos ao canal do Mangue, apesar da área já ser há muito irregularmente ocupada "nos enxutos de São Diogo", ganhando uma nova feição já nas últimas décadas ao longo do que é hoje a avenida Presidente Vargas, no trecho entre a Central e a praça da Bandeira. Com a isenção das décimas urbanas concedida aos prédios assobradados que se construíssem nas novas ruas abertas em 1811 pela Prefeitura, forçada a estender a cidade abarrotada pela chegada da corte portuguesa, a área se torna habitada mesmo pelos ricos, como moradia ou chácara. Com o movimento destes para a Zona Sul, muitas das antigas construções se tornariam moradias coletivas, constituindo-se na metade do século XIX juntamente com o Centro, em uma das maiores concentrações operárias da cidade.

Já no recenseamento de 1872, aparece como um dos mais populosos bairros da capital com seus 26.592 moradores, dos quais 3.836 eram negros, 1.396 escravos, muitos desses seguramente ainda africanos, empregados por seus senhores como negros de ganho nas construções e fundições de metal no bairro. Com a reforma Pereira Passos, a densidade habitacional do bairro aumenta penosamente, sendo marcante a presença dos baianos.

> No começo do século era comum vê-la (a Cidade Nova) representada nas revistas teatrais do Rossio como sendo habitada sobretudo por

> pobre gente de cor, na maioria dada a malandragem. Mas era um exagero, porque nela outras categorias humanas já estavam então predominando, entre elas a imigração italiana de **[pg. 57]** recursos mais modestos. Nos pontos de bonde da Senador Eusébio ou da Visconde de Itaúna já se viam, por isso mesmo, napolitanas robustas às dezenas, de grossos anelões de ouro nas orelhas, levando fardos de costura à cabeça, e pequenos empregados públicos, e tipógrafos, e caixeiros do atacado e do varejo... Ao cair da tarde vinham as moças para a janela, e então as festinhas caseiras, bem típicas da época, não tardavam a começar, animadas pelos pianistas amadores, que sabiam de cor o *shotish,* a valsa e a polca da moda e aos domingos brilhavam também nos salões do Clube dos Aristocratas da Cidade Nova, fundado em 1880 na Senador Eusébio, perto da praça (Lima Barreto, op. cit.).

A praça Onze, cercada por casuarinas, e imortalizada como sede do Carnaval popular e do samba no início do século, se constituía no único respiradouro livre de toda a área do bairro. Já no século XVIII, chamada de Rossio Pequeno, era local aberto de uso comum junto aos mangues onde a população jogava seu lixo, como o Rossio Grande, atual praça Tiradentes, na época também área de serventia e gueto dos ciganos na cidade. Com o desenvolvimento do bairro, a praça é urbanizada em 1846, quando são plantadas as árvores e colocado em seu centro um chafariz projetado por Grandjean de Montigny, arquiteto vindo com a Missão Francesa trazida pelo conde da Barca em 1816. A partir da ocupação da Cidade Nova pela gente pobre deslocada pelas obras, que a superpovoada na virada do século, a praça se tornaria ponto de convergência desses novos moradores, local onde se desenrolariam os encontros de capoeiras, malandros, operários do meio popular carioca, músicos, compositores e dançarinos, dos blocos e ranchos carnavalescos, da gente do candomblé ou dos cultos islâmicos dos baianos, de portugueses,

italianos e espanhóis.

> Em 1886, foi aberto ao tráfego o primeiro trecho da Rio de Janeiro Northern Railway Company, posteriormente chamada Leopoldina, ligando São Francisco Xavier à estação de Meriti, da qual se originou a cidade de Duque de Caxias. Em seu eixo surgiram Bonsucesso, Ramos, Olaria, Penha, Brás de Pina, Cordovil, Parada de Lucas e Vigário Geral; Bonsucesso foi o núcleo que inicialmente mais prosperou, Ramos veio a ser um empório comercial e um dos centros de maior atividade na zona da Leopoldina. A Estrada de Ferro Melhoramentos, incorporada em 1903 à Central, com o nome de Linha Auxiliar, ligou em 1893 Mangueira a Deodoro; cinco anos depois, foram inauguradas as estações de Vieira Fazenda, Del Castilho, Magno e Barros Filho (Brasil Gerson, *A história das ruas do Rio de Janeiro).*

Com a melhoria dos transportes, são muitos os que se mudam para os subúrbios antes ocupados pela aristocracia com suas chácaras agrícolas e para o regalo dos fins de semana, pelas propriedades da Igreja, ou ainda por um embrião da pequena classe média carioca, proprietária de lotes menores, assalariados que desfrutando de relativa estabilidade de trabalho, podiam arcar com os custos do transporte para seus empregos no Centro. Como as novas linhas e o realismo do "bota abaixo" a cidade se expande para o norte como local para a moradia de sua população mais humilde que cresce em grande número com as novas levas de migrantes, o que cria problemas em relação ao transporte da massa operária suburbana e a seu custo, ainda hoje não resolvidos.

Segundo Lima Barreto, em *Clara dos Anjos,* o subúrbio era o inferno dos "ascendentes", daqueles que lamentavam sua decadência e ansiavam por um futuro fugidio. **[pg. 58]**

> São operários, pequenos empregados, militares de todas as patentes, inferiores de milícas prestantes, funcionários públicos, e gente que,

> apesar de honesta, vive de pequenas transações, do dia-a-dia, em que ganham penosamente alguns mil réis. O subúrbio é o refúgio dos infelizes. Os que perdem o emprego, as fortunas, os que faliram nos negócios, enfim, todos os que perderam a sua situação normal vão se aninhar lá; e todos os dias, bem cedo, lá descem à procura de amigos fiéis, que lhes dêem alguma coisa, para o sustento seu e dos filhos.

Com a distensão provocada pela reforma, começariam a se solidificar núcleos suburbanos em torno das estações de trem, formando um tecido urbano que no século XX se tornaria praticamente contínuo. Pequenas companhias loteadoras vendem terrenos valendo-se da expansão do serviço de transporte, e mesmo alguns bairros antes aristocráticos, como São Cristóvão, se transfigurariam em bairros fabris.

> Na vida do subúrbio, a estação da estrada de ferro representa um grande papel: é o centro, é o eixo dessa vida. Antigamente, quando ainda não havia por aquelas bandas jardins e cinemas, era o lugar predileto para os passeios domingueiros das meninas casadouras da localidade e dos rapazes que querem casar, com vontade ou sem ela. (...) De resto é em torno da estação que se aglomeram as principais casas de comércio do respectivo subúrbio. Nas suas proximidades, abrem-se os armazéns de comestíveis mais sortidos, os armarinhos, as farmácias, os açougues e — é preciso não esquecer — a característica e inolvidável quitanda (Lima Barreto, *Feiras e mafuás).*

O decreto 1882 concedia favores tributários às empresas que construíssem habitações populares para seus empregados, no caso, as novas indústrias que se instalavam na capital a partir da iniciativa das novas lideranças do empresariado urbano, que se ombreiam progressivamente com a tradicional oligarquia agrário-exportadora, como sua parceira e, eventualmente, adversária na partilha do poder e nas decisões sobre o rumo do processo político-econômico. Essas facções modernizantes, reformadoras,

se tornam parceiras do Estado na reconstrução nacional e da capital da República, recebendo encargos e evidentemente as grandes verbas públicas acionadas para as reformas urbanas ligadas à infra-estrutura da cidade, necessária para a instalação de suas fábricas, onde eram parceiras em maior ou menor grau de empresas ou capitalistas estrangeiros. Era com estes parceiros que se tenta implantar uma política de obras voltada para habitação popular, que, com a reforma do Centro e dos bairros da Zona Sul, completaria a reestruturação da cidade.

A Companhia Evoneas Fluminense faz uso das facilidades concedidas pelo decreto 3.151, dando começo aos trabalhos de construção de uma vila operária num terreno situado na praia de São Cristóvão entre as ruas General Bruce e Dr. Gusmão, compreendendo uma escola, consultório médico e sete armazéns, além do prédio das moradias com 81 cômodos para solteiros, 46 casas de sexta classe com dois pavimentos para famílias, e 12 casas de quinta classe. O plano conjugava uma elaborada racionalização da ocupação do espaço pelo operário e sua família com a proximidade de serviços médicos e educacionais, constituindo um núcleo autônomo. Um cuidadoso regulamento previa a disciplina da vila operária, **[pg. 59]** sugerindo a nosso proletariado indiferenciado um comportamento adequado, que do ambiente de trabalho se estendia para a moradia e lazer, também subordinados ao controle patronal. Em 1892 a Companhia pedia o cancelamento da concessão.

São aprovados planos de "familistérios" de acordo com projeto de Luís Rafael Vieira Souto e Antônio Domingues dos Santos, como os de Artur Sauer, visando a levantar habitações higiênicas nas freguesias de maior concentração de cortiços e estalagens, gastos que seriam pagos a longo prazo também pelos

operários como amortização do capital empregado. As vantagens oferecidas pelo decreto de 1882 são entendidas por muitos empresários como tão favoráveis que acabam provocando uma corrida para formação de empresas construtoras, forçando a municipalidade a regular a ação empresarial.

Em 1890 a Companhia de Saneamento do Rio de Janeiro dava início aos trabalhos de construção da vila Rui Barbosa bem no Centro, na rua dos Inválidos esquina com Senado, numa área de 25 mil metros quadrados. Novas vilas são construídas pela mesma companhia somando cinco, todas com preocupação higiênicas com arejamento, iluminação, escola, médico, e rigorosamente racionalizadas em suas acomodações, não só separando casados de solteiros, como refletindo as posições do mundo do trabalho na hierarquia de qualidade, tamanho e localização das moradias. A Fábrica Aliança, já na administração Pereira Passos, oferecia 144 casas de quatro a cinco cômodos a seus empregados, abrigando mais de oitocentas pessoas; a Fábrica Confiança em Vila Isabel, a Brasil Industrial em Bangu e a Luz Steárica em São Cristóvão mantinham vilas operárias, todas citadas no Relatório de 1906, que também informava sobre as obras de 120 casas para operários no beco do Rio. No entanto, além de muitos projetos terem se interrompido, as habitações construídas só podiam abrigar uma minoria assalariada, de número praticamente irrelevante frente à totalidade da população mal abrigada. Para essa maioria a solução era procurar a periferia, enfrentando os custos do transporte. Muitos já haviam ficado nas antigas moradias coletivas no Centro, ainda não derrubadas pelas obras, a chicana com os fiscais garantindo sua permanência em moradias superlotadas pela crise da moradia popular. Ou então, o remédio era subir para as favelas.

O morro da Providência na Gamboa foi a primeira “favela” carioca, nome trazido pelos seus primeiros ocupantes, soldados estropiados chegados à cidade da guerra de Canudos a quem são cedidos informalmente uns terrenos verticais. A favela é uma forma nova de ocupação nos morros cariocas, que tinham sido abandonados como alternativa de moradia depois dos primeiros tempos da cidade quando foram tomados com as casas-fortaleza levantadas pelos colonizadores. Nessa virada de séculos os morros voltam a ser ocupados, dessa vez por barracos, casas improvisadas construídas com diversos materiais, sem serviços sanitários nem energia elétrica mas livres de impostos e aluguéis, ou pelo menos acessíveis a um custo muito baixo. Moradias empilhadas pelas encostas, de chão de terra batida, parede de barro a sopapo ou improvisadas com latas de querosene ou tábuas de caixote. O crescimento urbano, conjugado com a destruição das habitações populares coletivas, torna a favela a solução possível para os de baixa **[pg. 60]** renda, os que não podiam pagar os preços ascendentes do aluguel popular nem do transporte, se mantendo perto de seus locais de trabalho e viração.

A massa de trabalhadores era necessária para as indústrias mais próximas do Centro, para o comércio e serviço doméstico das casas da Zona Sul. A favela era a resposta pragmática não só dos seus moradores mas da própria municipalidade, porque a prefeitura confiava que a vacina e as novas tecnologias sanitárias pelo menos reduziam os riscos para a cidade dos novos focos epidêmicos que se formavam. Ela sabia que aqueles que tinham sido empurrados para os morros estavam em condições ainda piores do que antes nas antigas cabeças-de-porco, isolados da cidade, sem luz, esgoto ou garantias. Uma forma anárquica e

frontalmente condenada por toda a filosofia da reforma da capital, mas que na prática é aceita por políticos e cientistas.

Novas comunidades se formam, no morro de São Carlos e no da Mangueira, favelas se espalham por todos os morros do Centro e em sua volta, e na Zona Sul da cidade, ocupadas por gente que vinha de todas as partes, e que pouco a pouco ganharia unidade através de novas formas de organização saídas da atividade religiosa e dos grupos festeiros. As favelas cariocas, mitos e manchas da cidade. A proposta de "se civilizar" de um setor dominante da população, associada à sua necessidade de mão-de-obra barata para os objetivos e a manutenção "do progresso", definia na prática uma nova ecologia social na cidade, um novo Rio de Janeiro subalterno, não mais o dos escravos, mas o das favelas e dos subúrbios que se expande em proporções inéditas, que se forma longe do relato dos livros e dos jornais, afastado e temido, visto como primitivo e vexatório. A cidade se reforma. A cidade se transforma. A cidade se transtorna. O Rio de Janeiro moderno. **[pg. 61]**

VIDA DE SAMBISTA E TRABALHADOR

Vendedor ambulante (detalhe). Foto Augusto Malta, 1905. Seleção executada pela Fundação Casa de Rui Barbosa em pesquisa coordenada por Solange Zúñiga no acervo do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

O cais do porto, arquivo de saber
Lugar onde se aprende o que quer,
Uns pugnam pela virtude
Outros se iludem
Dada a facilidade
Enveredam por maus caminhos
Depois desse desalinho
Adeus sociedade

Eu pelo menos
Tudo aquilo que colhi
Riquezas de calos nas mãos
Da moral impoluta
Jamais esqueci
Aí as religiões

Todas fazem presença
Fazem refeição e sobremesa
Má querência

O cais do porto, arquivo de saber

Trabalhei trinta e um anos
Existência bem vivida
Há um detalhe porém,
Que enobrece a minha vida
Vinte e seis do dois de quarenta e seis
Surgia nova convenção do trabalho
Motivado pela paralisação
Do onze ao dezoito da nossa, profissão

O cais do porto, arquivo de saber.
Eu com quatro anos de associado **[pg. 62]**
Juntei-me a um veterano
Reivindicando um direito
No ministério do ensino
Como soberano.
Partido de Aniceto da Serrinha

Obras de alargamento da rua da Carioca. Foto Augusto Malta, 1906. In: Paulo Carvalho e Pedro Paulo Soares, *Evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro na era de Pereira Passos — um estudo fotográfico.* Fundação Ford/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. Pesquisa realizada em 1982.

A abolição revoluciona inteiramente a vida do negro. Se sua posição como escravo estava longe de ser desejável, em nenhum momento o novo Estado republicano se preocupa, em nível de uma política governamental global, com as transformações que evidentemente a libertação oficial provoca na vida do **[pg. 63]** grande número de negros trazidos ou nascidos aqui, que passariam a se defrontar com as peculiaridades do mercado de trabalho livre que se reformula, privilegiando uma concepção moderna do operário ocidental. O desconhecimento da nova linguagem trabalhista, os preconceitos raciais e as conseqüentes dificuldades de competir pelas vagas que se abrem na indústria, no comércio, no funcionalismo e nas obras púbicas, fazem com que muitos nesse período de transição se incorporem à massa de desocupados que lutam pela sobrevivência nas grandes cidades brasileiras, vivendo de expedientes e das inúmeras formas de

subemprego que margeiam as ocupações regulares, registradas e reconhecidas pela legislação e a marginalidade.

Largo de Santa Rita, ponto de carregadores. Fotógrafo não identificado, 1904. Fundação Ford/ A.G.C.R.J.

As negras acham alternativas no trabalho doméstico ou seriam pequenas empresárias com suas habilidades de forno e fogão, procurando o sustento através de pequenos ofícios ligados ao artesanato e à venda ambulante. Já o negro teria melhor sorte no Rio de Janeiro do que em São Paulo, onde a competição **[pg. 64]** com o imigrante, lá em grande número, se tornaria nos primeiros tempos praticamente insustentável. No Rio de Janeiro abrem-se oportunidades na multiplicidade de ofícios em torno do cais do porto, para alguns na indústria, para os mais fortes e aguerridos na polícia, para os mais claros no funcionalismo, para todos no Exército e na Marinha. Mas muitos ficam à margem: prostitutas, cafetões, malandros. Outros sobrevivem como artistas, em cabarés, teatros de revista, circos e palcos, valendo-se

de seu talento e do aprendido nas festas populares. Profissões se redefinem, formas de ganhar a vida se improvisam ou definitivamente se inventam, ficando a maioria de negros, juntamente com indivíduos de outros segmentos populares, oscilando ambiguamente entre a situação de subempregados urbanos, ou assumindo as órbitas do lumpesinato carioca.

Populares. Foto Augusto Malta, 1906.

Muitas atividades seriam recusadas por negros, consideradas aviltantes, as tarefas mais brutas e desagradáveis associadas à humilhação da escravatura. A presença dos imigrantes desequilibraria a predominância do negro no trabalho subalterno, que italianos e portugueses saídos das duras condições de vida na Europa não hesitam em aceitar. Achando progressivamente vagas no trabalho regular oferecido pela indústria, pela construção e pelo comércio, mas sempre em desvantagem com o concorrente branco, nacional ou estrangeiro, a presença do negro no Rio de Janeiro se tornaria tradicional no cais do porto. A maioria, entretanto, seria expelida para ocupações acessórias ou claramente marginais às órbitas oficiais do trabalho, aparecendo secundariamente, e sendo mobilizada em maior número em situações especiais, como nas obras da cidade, sempre servindo como um exército proletário de segunda linha que, manipulado pelos empresários, facilitaria a manutenção do baixo preço pela

mão-de-obra.

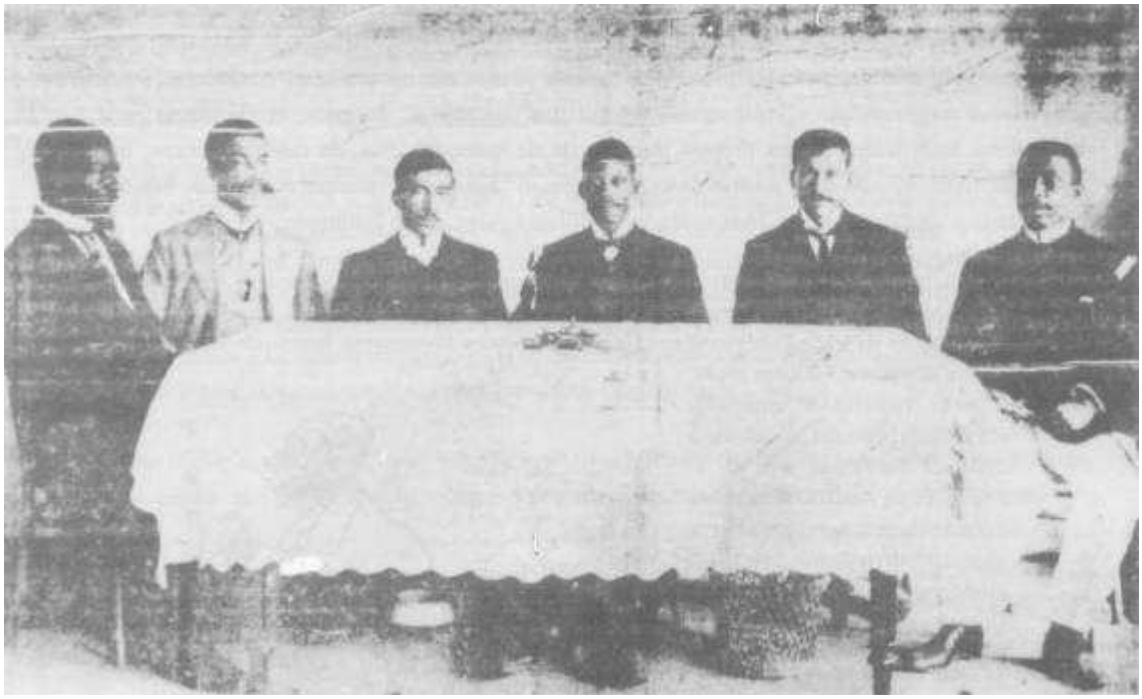
Muitos não procurariam uma relação regular com o trabalho, inconstantes em paradeiros e ocupações, ainda redefinindo suas vidas, traumatizados pela experiência como escravos, se incorporando às rodas da vagabundagem e eventualmente da criminalidade, empurrados, estereotipados, pela nova **[pg. 65]** racionalidade social. O reconhecimento da própria dignidade através da experiência da liberdade choca-se com a dramaticidade das condições de vida e de expressão a que é exposto o ex-escravo na República brasileira. Seu amoldamento à rotina do operário fabril é dificultada pela subestimação e pela suspeita, tornando freqüentes os casos de indisciplina agressiva ao sistema de supervisão e controle. Some-se a isso a desmotivação inicial frente aos modestos horizontes oferecidos como recompensa à atividade disciplinada e constante do trabalhador subalterno. Luiz Edmundo relata, em *O Rio de Janeiro do meu tempo,* uma visão do morro de Santo Antônio no período:

> homens que não têm o que fazer e que trabalho não encontram devido à concorrência atroz que lhes fazem certos elementos alienígenas, gente que vinda de outras bandas, analfabeta e rude, não quer saber do campo, protegida que é pelos seus patrícios e que aqui se instala, a bem dizer, monopolizando os serviços mais subalternos da cidade.

Vendedor de balas. In: Luiz Edmundo, op. cit., v.1, p.140.

O homem dos passarinhos. In: Luiz Edmundo, op. cit., v.l, p. 181.

O recrutamento de trabalhadores nas obras de remodelação da cidade era realizado nas esquinas pelo arregimentador que escolhia entre a pequena multidão que logo se formava ávida pela oportunidade de trabalho. Pelas fotos de Augusto Malta, podemos perceber uma presença significativa de trabalhadores **[pg. 66]** negros. Entretanto, mesmo ali, perduravam as preferências pelos braços mais alvos que se levantavam nas esquinas disputando uma diária. D. Carmem, vizinha das obras na época, depõe: "quem trabalhava mais mesmo era o português, essa gente, espanhóis, era mais essa gente. Não era fácil, eles não gostavam de dar emprego pro pessoal preto da África, que pertencia assim à Bahia, eles tinham aquele preconceito" (Depoimento de Carmem Teixeira da Conceição, Tia Carmem, arquivo Corisco Filmes).



Diretoria da Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, em companhia de seu advogado Evaristo de Morais. *Correio da Manhã,* p.3, 14.10.1906. Biblioteca Nacional.

As pequenas profissões não ligadas diretamente à estrutura capitalista moderna que se impunha com suas regras, ainda permitindo a iniciativa pessoal ou de um grupo descapitalizado,

valendo-se de sua força de trabalho e do domínio de alguma técnica, e podendo ser realizadas numa parte da própria moradia em pequenas oficinas improvisadas, na cozinha, ou na própria rua paralelamente à venda, seriam muito exploradas pelos negros na cidade, muitos já tendo ganho experiência, como forros ou escravos de ganho, nesses expedientes na cidade de Salvador. Gente que oferecia serviços ou que vendia o que produzia na **[pg. 67]** porta, nos cantos das ruas, alguns em tabuleiros armados, ou que se engajava em pequenas obras, em serviços de reparo e manutenção. Pedreiros, ferradores, alfaiates, sapateiros, barbeiros, ferreiros, marceneiros, lustradores, tecelões, pintores de paredes ou tabuletas, torneadores, estofadores, serradores (não senadores), tintureiros, costureiras, bordadeiras, lavadeiras, doceiras, arrumadeiras, artesãos, vendedores ambulantes de seu próprio trabalho ou de quinquilharias, de roletes de cana, bilhetes, refrescos, livretos, e de toda a sorte de coisa miúda, o "faz-tudo", crianças com balas, biscoitos, se defendendo e ajudando as pequenas unidades familiares. Ainda Luiz Edmundo:

> uma das figuras mais populares, não só do largo como da cidade, o velho Bandeira, preto, vendedor de jornais, alto, gordo, simpático, com a sua perna deformada por uma elefantíase, é quem dá vida e alegria a esse ângulo da praça. Fala alto, discute, ri, gargalha escandalosamente, mostrando sempre maravilhosa e clara dentadura. Também vende, o preto, folhetos de cordel: *A História da princesa Macalona, o João de Calais, A vida de s. Francisco de Assis, O testamento do falo,* bem como as "últimas vontades" de todos os animais e ainda aquela literatura que o Quaresma então espalha, pelas portas de engraxates e que se vende a cavalo, num barbante, ao lado do *Livro de são Cipriano* e do *Dicionário das flores, das frutas ou da linguagem dos namorados* (op. cit.).

A família negra, que não sobrevivera ao período da escravatura, a não ser como exceção, geralmente a partir dos

O velho Bandeira. In: Luiz Edmundo, *O Rio de Janeiro do meu tempo.* Rio de Janeiro,

forros ou nas povoações formadas de antigos quilombos no interior, apenas começa a se reestruturar no novo contexto da capital. Bem cedo, muitos negrinhos eram expostos a uma autonomia precoce e injusta, chamados à necessidade de prover ou pelo menos **[pg. 68]** de ajudar no sustento, no melhor das vezes achando uma oportunidade de se engajar como ajudantes das empresas artesanais, distantes das possibilidades da educação sistemática nas escolas, a vida os tornando escolados mas os mantendo analfabetos. D.Carmem fala da formação e da vida profissional do Xibuca, seu marido:

> ele aprendeu com os amigos do pai dele, que era meu sogro, que levava ele pra casa deles pra ele aprender. Ele comprava martelo, paus, pregos, levava pra ele aprender a fazer aquelas casinhas de bonecas, e dali que eles conseguiam. Quando abriam oficinas ele aí pedia uma vaga, gostavam dele e aí ele ia aprender (...) Trabalhavam mais como biscateiros, pedreiros, meu marido nunca teve patrão. Em trabalho de obra depois que ele aprendeu, tratava obra por conta própria e botava duas ou três pessoas pra trabalhar como operário. (...) Meu marido não quis ficar na Bahia, aqui no Rio se ganhava mais dinheiro, ele abriu uma oficina e ficou trabalhando aqui, tomava móveis para fazer, e consertava camas, aumentava diminuía, empalhava cadeiras. Um lutador! (Depoimento de Carmem Teixeira da Conceição).

Conta Heitor dos Prazeres, no seu depoimento para o Museu

da Imagem e do Som: “Sou do tempo da aprendizagem, que agora é difícil. Quem sabia mais ensinava, o que viria a gerar a formação de grupamentos de pessoas em torno de certos ofícios que se tornam tradicionais no grupo baiano na praça Onze, zona do Peo, da Saúde.” Heitor, lustrador e marceneiro, ocupações tradicionais entre os baianos, que além de músico se revelaria num pintor surpreendente com a idade, conta que aprendeu os primeiros ofícios com o pai: “fui um dos melhores daquela época, vivia na praça Onze” *(As vozes desassombradas do museu,* Museu da Imagem e do Som/ RJ). O mesmo sistema valia entre as mulheres, como conta Cincinha, neta de Tia Ciata:

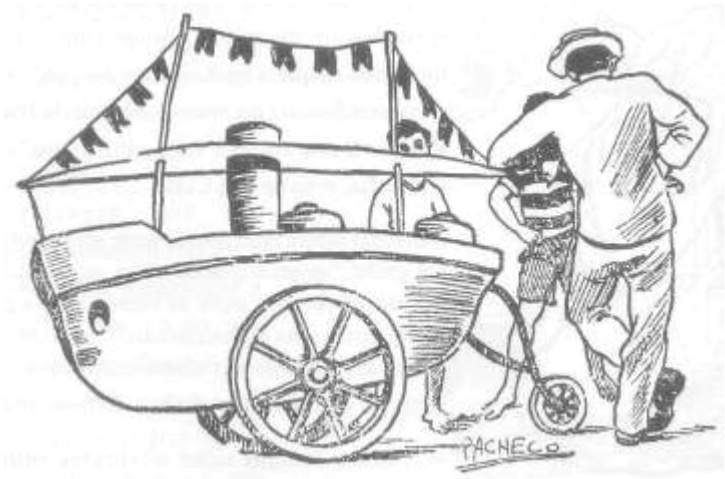
Preta lavadeira. In: Luiz Edmundo, op. cit., v.2, p.365.

> Elas todas sabem fazer doce, a gente aprende de tudo. Elas diziam pra gente: “amanhã quando casar, se tiver um fracasso com o marido, não precisa pedir ao vizinho nem a parente, é só fazer qualquer coisa pra ganhar dinheiro”. (...) Cada um nas suas casas, os que iam nascendo não sabiam ainda e ia-se ensinando. Não deu tempo de saber muita coisa não... (Depoimento de Tia Cincinha).

Eram comuns essas atividades entre os baianos na Pequena África, alguns como Tia Ciata, com seu comércio de doces e aluguel de roupas, ou Tia Bebiana, com seu ofício de pespontadeira, organizando pequenas corporações **[pg. 69]** marcadas pela solidariedade de laços entre seus membros, geralmente já ligados pela nação ou pela religião. A ausência da família nuclear é compensada pela vitalidade do grupo, que não

segrega a criança ao meio infantil, incorporando-a na própria batalha pela sobrevivência. Durante alguns anos, principalmente os que se organizavam coletivamente, conseguem bons resultados, tornando-se simpáticos aos cariocas e tradicionais no mercado.

Com a reforma da cidade, são intensificadas todas as fontes de arrecadação para suplementar o financiamento das obras públicas, passando a se exigir com mais rigor as licenças para profissões autônomas e para o pequeno comércio, o que atingiria em cheio o comércio paralelo dos negros. Essa taxação visava implicitamente a acabar, ou pelo menos afastar do Centro, essa face da cidade que lhe dava, em algumas partes, o aspecto de uma feira africana, da mesma forma como são derrubados os quiosques explorados por pequenos comerciantes, muitas vezes portugueses ou italianos, em desacordo com a nova impostação ostensivamente ocidentalesca do Rio de Janeiro. Surge uma vasta legislação que demanda documentos comprobatórios, atestados de visitados fiscais, regras de salubridade implicando procedimentos burocráticos e novos gastos, estratégicos para a nova filosofia municipal.



Navio-sorvete. In: Luiz Edmundo, op. cit., v.l p.57.

O trabalho no porto, antes exercido pelos escravos, abre melhores perspectivas de emprego regular para o negro no Rio de

Janeiro. Um dos pontos fundamentais de escoamento de nossa economia exportadora, receptor das importações fundamentais para o abastecimento e para a manutenção do **[pg. 70]** sistema comercial, um enorme número de indivíduos eram necessários para seu funcionamento, desde a estiva, responsável pelo desembarque das mercadorias, aos catraieiros e arrumadores das mercadorias nos armazéns, num universo complementado por inúmeras funções intermediárias. A reforma do porto, parte das remodelações lideradas pelo prefeito Pereira Passos, faria desaparecer algumas funções como a de catraieiro, já que os navios passam a encostar nos modernos guindastes; assim como novos empregos se abririam, seja na operação da maquinaria produzida pela tecnologia européia, como em novas funções administrativas e burocráticas geradas pela maior complexidade do novo sistema implementado.

Da zona portuária surgem algumas importantes organizações de trabalhadores, como a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiches de Café, antes chamada de Companhia de Pretos, provavelmente a primeira a congregar a presença maciça de negros em seus quadros e nas suas diretorias. A Resistência se torna uma legenda entre os baianos, como conta Bucy Moreira, que distingue diversas associações profissionais onde se envolve a família de Ciata, dizendo que "eles eram de festa, mas também eram de trabalho. (...) A maioria trabalhava na estiva. Tive mais de vinte primos na estiva, conferentes, estivadores. Tive um primo presidente da estiva. Mas a estiva é uma coisa, a Resistência é outra" (Depoimento. Arquivo Corisco Filmes).

Enquanto a estiva era composta de trabalhadores de diversas origens raciais, a Resistência se mantinha como uma

organização predominantemente monopolizada pelo meio negro no cais. Quando em 1908, dois portugueses, José Fernandes Ribeiro e Manuel Dias são eleitos para a presidência e para a tesouraria, juntamente com outros cinco operários estrangeiros para a diretoria, sinal da crescente entrada de trabalhadores de outras procedências na organização, as rivalidades chegariam até a luta corporal:

> A eleição dos estrangeiros acirrou os ânimos. Para acalmá-los, foram adiadas as reuniões ordinárias. Porém, clima permaneceu explosivo e houve sangrenta batalha quando o sindicato novamente reuniu-se no dia 13 de maio. Os brasileiros, muitos deles negros, lançaram-se conta os portugueses. Quatro ficaram feridos, um deles mortalmente. O relatório policial, numa visível provocação para exacerbar as tensões, atribuiu o incidente às divisões éticas e culpou os estrangeiros pelos distúrbios. Essa disputa acarretou o declínio vertiginoso da Sociedade, já enfraquecida pelos problemas financeiros e pela pressão dos empregadores. Seus associados caíram de quatro mil para duzentos num só ano. Três anos depois, quando contava com cinqüenta membros, a Sociedade se revitalizava sob nova liderança (Sheldon Leslie Maran, *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário 1890-1920).*

Como sindicato negro, a Resistência teria seu rancho, o Recreio das Flores, na Saúde, que tinha Antoniquinho como manda-chuva, um dos primeiros a desfilar pelo largo. Marinho da Costa Jumbeba, neto de Tia Ciata, era seu mestre-sala, e a lembrança de seus feéricos desfiles fica na memória de seu irmão mais moço, Santana: "A Avenida ficava... O Recreio quando apontava na praça Mauá, já sabiam que era o Recreio, não precisava nem a iluminação da Avenida, era carbureto" (Depoimento de Santana da Costa Jumbeba). Lili, sua irmã, uma adorável senhora, também se lembrava: "O Recreio trazia aqueles holofotes **[pg. 71]** do cais, que ele era estivador e tinha licença de

trazer. O Recreio das Flores era do cais do porto, podia outro vir bom, mas o Recreio tinha que ganhar. Não era fácil...” (Depoimento de Licínia da Costa Jumbeba). A Resistência sobrevive com o nome de Sindicato dos Arrumadores do Município do Rio de Janeiro e mantém a tradição negra da organização, cujo arquivo ainda inexplorado precisa ser estudado como importante fonte desse passado recente no Rio de Janeiro.

Muitos não encontravam trabalho e passam a viver de expedientes irregulares, da mendicância e eventualmente do crime. Indivíduos ou famílias vivendo nas ruas se tornam uma tradição na vida da cidade que se moderniza, mas dissemina seus pontos escuros, onde gente sem proteção ou alternativas luta apenas para sobreviver. Malícia e maleabilidade eram necessárias para resolver os problemas imediatos de cada dia, muitos caindo no desespero das soluções extremas, na bebida e no embrutecimento. Outros se suicidam no período imediatamente após a Abolição, desiludidos com as reduzidas chances que se oferecem para o negro no novo regime. A malandragem, a cafetinagem e o roubo se tornam expedientes que garantem uma maior dignidade que a mendicância, reservada tanto aos mais velhos, alquebrados pela vida de escravo, como às mulheres aqui arribadas com filhos pequenos. Dignidade pessoal que, por vezes, não era possível ser mantida em trabalhos em que, além de sua dureza, os códigos de comportamento patrão-empregado confundidos com os preconceitos sobre os negros impunham condições de tratamento humilhante — o que levou muitos, por vezes alguns dos mais dotados, a optarem pela marginalidade.

Para o homem no vigor de sua força, respeitado nos batuques e na capoeira, surgia a alternativa da polícia, do engajamento militar, ou mais informalmente em se tornar capanga

de algum “graúdo”, o que na época muitas vezes se confundia com se tornar seu “cabo eleitoral”. Isso com os componentes de traição que esse tipo de adesão implicava para um negro, que eventualmente estaria surrando um dos seus “em serviço”, o que se torna uma rotina. Na verdade, tanto a entrada para a polícia ou para a segurança dos poderosos, como a vida na malandragem, no crime, constituíam variações numa só vertente, fazendo cada um suas escolhas de acordo com as alternativas que se lhe abriam no momento, sofrendo tais indivíduos as deformações que o sistema exigia.

> Manduca da Praia, por cálculos, é cabo eleitoral do partido do governo e sua escolha nos colégios eleitorais, onde comparece sempre eriçado de facas, de navalhas e cédulas, um quebra-queixo a fumegar na boca, na mão vasto cajado de Petrópolis, nodosa e forte, marreta de ofício, que às vezes, *varre até onde acaba a casa,* garantindo com a vontade do partido o que ele chama *soberarina nacioná.* Cada eleição rende-lhe dinheiro, *uns poses,* como ele diz. Na semana em que há voto, a francesa do Manduca passa a ser caixa do partido. *A Tezoura de Prata* recebe, logo, encomenda mais um terno... (Luiz Edmundo, op. cit.).

A mulher negra, vinda do trabalho doméstico na casa do senhor, ou alugada em serviços de ganho, herdeira da rica civilização africana e de toda a cultura doméstica de portugueses e brasileiros a que dera forma própria, se vale de suas habilidades se engajando na rede de empregos que se arma em torno da infra-estrutura das casas “de família”, senhoriais e burguesas, como cozinheiras, lavadeiras, copeiras ou em **[pg. 72]** qualquer outro serviço eventual requisitado. As próprias características do trabalho, quando muitas vezes era exigido morar no serviço, em pequenos quartos perto da cozinha para o melhor atendimento dos patrões, dificultam a reconstrução de suas vidas familiares e mesmo o cuidado e a educação de seus filhos, muitos criados à

sombra das casas patriarcais se iniciando desde cedo nos pequenos serviços de compras e recados.

Em 1890, dois anos depois da Abolição, dos 74.785 empregados domésticos da capital, 41.320 eram negros, 21.009 brasileiros brancos, e 12.375 estrangeiros. O censo de 1890 mostra que dos 89 mil estrangeiros economicamente ativos na cidade, mais da metade tinham posições no comércio, no artesanato e na indústria manufatureira. Dos negros, 48% dos ativos trabalhavam nos serviços domésticos, 17% na indústria, 9% em atividades agrícolas, extrativas e na criação do gado, enquanto 16% não declararam profissão. Os números revelam que a grande maioria estava submetida a um regime de subemprego, sem segurança ou quaisquer proteções trabalhistas, situação que era também permitida pela "proteção" paternalista dos patrões, que mantinham sua boa consciência complementando os magros pagamentos com o fornecimento de roupas velhas e objetos usados, o que se torna uma solução de uso corrente entre as partes.

Eram comuns, na imprensa carioca da época, anúncios requisitando para o serviço doméstico mulheres européias, alemãs, espanholas ou portuguesas, nesta ordem de preferência, as nacionais sendo preteridas mesmo nesta órbita do trabalho. "Precisa-se de criada para todo o serviço em casa de família sem crianças, prefere-se estrangeira, rua do Resende n° 180". "Precisa-se de uma boa cozinheira alemã para casa de família de tratamento, paga-se bem, dirija-se à rua Cosme Velho n° 113". As profissões domésticas e as tarefas do comércio que implicavam o contato com o público seriam também preferencialmente ocupadas pelos brancos, e quanto mais brancos melhor. Entretanto, sobravam vagas para os negros, porque era

relativamente pequeno o número de "arianos" disponíveis para atividades domésticas. Enquanto a criada branca que servia à mesa aristocrática dava *status* a uma casa, a freguesia de certos estabelecimentos comerciais se ressentia por ser servida por negros. Os tempos eram outros, e uma vez "humanitariamente" concedida a Abolição, muitos esperavam uma rápida ocidentalização do país que os livrasse da presença do negro, que rememorava o infame passado escravagista.

Se muitas negras se ofereciam para os serviços domésticos pelos jornais, Gilberto Freyre diz, em *Ordem e Progresso,* que "delas se esperava, no desempenho daqueles serviços, as mesmas atitudes de subserviência sexual das antigas mucamas". A prostituição é uma alternativa que se apresenta para algumas, principalmente nos prostíbulos mais populares que se espalhavam em diversas direções, da rua Sete e da Uruguaiana até o largo do Rossio (praça Tiradentes), para a Lapa e para o Mangue. A prostituição era, muitas vezes, um recurso nos momentos difíceis, em parte do tempo, complementando ganhos insuficientes para as necessidade, apesar de muitas negras se celebrizarem no *métier,* sempre em concorrência com suas rivais estrangeiras. **[pg. 73]**

> *Cocottes* caríssimas, algumas delas verdadeiras mulheres fatais, ao lado de caboclas ingênuas e quase nuas, e em competição com umas tantas baianas rivais das francesas em sutilezas do amor, do mesmo modo que nos hotéis havia cozinheiros baianos rivais dos chefes franceses no preparo de quitutes raros e caros (Id., ib.).

A situação do mercado de trabalho só começaria a se modificar a partir dos anos 1920, e mais decididamente depois dos anos 1930, quando já há muito findara a vinda maciça de imigrantes europeus e as indústrias e o comércio começam a contratar negros para suas necessidades, o que não significa que

as concepções estigmatizantes tivessem sido superadas. A luta das negras para oferecer melhores condições a seus filhos e manter as festas religiosas, como as alternâncias e ocorrências da vida de sambista e trabalhador dos homens, amadureceriam formas de sobrevivência, moradia, ocupação, devoção, e diversão, que marcam todo o Rio de Janeiro moderno, muitas vezes paradoxalmente compreendido, ou estereotipado, a partir da expressão de suas classes populares subalternizadas e estigmatizadas. **[pg. 74]**

GEOGRAFIA MUSICAL DA CIDADE

Maxixe carioca. In: Luiz Edmundo, op. cit., v.2, p.284.

ELA:
O maxixe aristocrático
Ei-lo que desbancará
Valsas, polcas e quadrilhas
Quantas outras danças há.

ELE:
Nas salas de um pólo ao outro
Quem dançar bem capricho,
Dentro de pouco dengoso,
Só dançará o maxixe.

OS DOIS:
Mexe, mexe, mexe e remexe
De prazer vamos dançar!
e requebrar
Vamos de gosto quebrar
Vamos de gosto quebrar

ELA:
Nobres, plebeus e burgueses,
Caso é verem-no dançar!
Tudo acabará em breve
Por, com fúria, maxixar!

Mexe, mexe, mexe
e remexe
De prazer vamos dançar!
Aí, sim, dançar! **[pg. 75]**

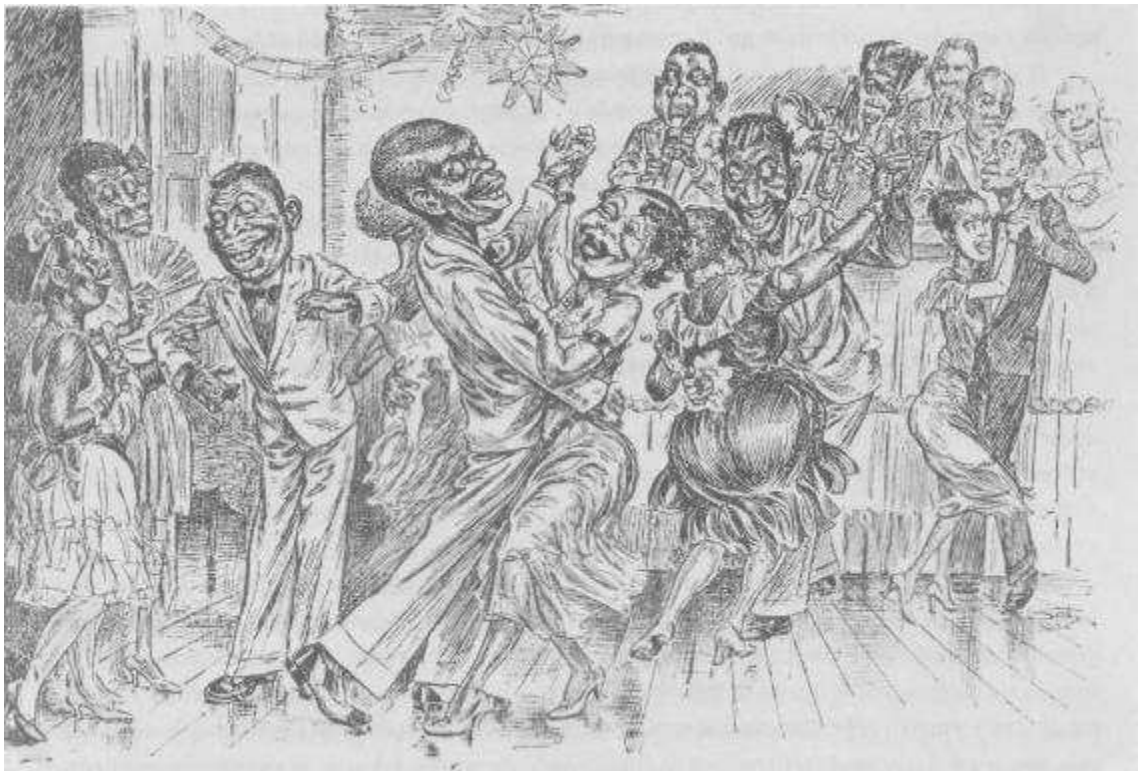
Maxixe aristocrático do maestro de teatro José Nunes, cantado e dançado pela dupla Pepa Delgado e Marzulo na revista *Cá e LA,* estreada na praça Tiradentes em 1904, gravada na Odeon pela própria Pepa e Alfredo Silva.

A complexidade crescente da cidade do Rio de Janeiro e a diversificação social de sua população geraria nos últimos anos do século um público novo, a quem não mais satisfaria, em sua ânsia

de divertimentos, os dias do entrudo e as festas religiosas ao longo do ano cristão oferecidas pelas paróquias. Esses anos assistiriam à abertura de uma infinidade de teatros de revista e *vaudevilles,* de cafés-concerto, cafés-dançantes, chopes-berrantes e cinemas para o entretenimento, principalmente, das novas classes médias urbanas e das elites, em suas noites e fins de semana afastadas da rotina das repartições e do comércio, as vezes aproximados pelo ingresso barato ao povão carioca que se forma naquele contexto. A produção musical da cidade que durante a Colônia quase que se limitara ao hinário religioso católico, aos toques e marchas militares e às músicas africanas nacionalizadas pelo negro escravo em separado, se transforma a partir deste momento não só pelo contato direto com a música européia moderna, já estruturada em forma de canção, individualizado o autor, tocada por músicos profissionais, registrada em pauta e em disco, — como por sua veiculação e exploração por empresas comerciais, no que começa a se configurar como uma indústria de diversões que se monta na capital, comercializando produtos estrangeiros, mas progressivamente absorvendo artistas e gêneros musicais do povo antes circunscritos a grupos particulares.

As companhias portuguesas, francesas e espanholas que nos visitaram em seu roteiro sul-americano de capitais, traziam polcas, xotes (do alemão *Schottisch),* mazurcas, valsas e conçonetas que se tornavam modismos populares, as músicas se impondo pela dança, prenunciando a vocação mimética dessas novas camadas urbanas dos países dependentes. Chega-se a poder estabelecer uma correspondência de fato entre a *belle époque* européia, em suas características de produção e consumo cultural, marcas estéticas e temáticas, e hábitos de convívio e entretenimento, e o ambiente das elites, entre a guerra do

Paraguai e o fim da Primeira Guerra Mundial, no Rio de Janeiro. Teatros sérios ou quase sempre burlescos, casas de jogo, casas de espetáculo caras ou francamente populares, progressivamente freqüentadas por um público mais heterogêneo, onde o mestiço, trajado com malícia e com algum dinheiro, começava a se igualar com o branco em atenções e preferências. E circos, palcos levantados dentro de galpões, chopes berrantes, cinemas, ao acesso dos negros, tanto no palco como na platéia, que se misturavam à gente vinda de todas as partes atraídos pela variedade dos espetáculos baratos, onde no meio da banalidade e do copismo reverente dos espetáculos chiques surgiam novidades surpreendentes e alguns grandes talentos.



Cena de gafieira. Desenho de Seth. In: Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade, *Rio de Janeiro em prosa & verso.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1965, p. XLIII.

> Se Lalo (Charles) acha que cada forma popular é provavelmente uma forma erudita anterior, que sobreviveu no seio do povo, mas reconhece que depois os eruditos foram buscá-la de novo no seio do povo: por

> que não continuar a cadeia das hipóteses, e não perguntar se aquela forma erudita popularizada, não teria **[pg. 76]** inicialmente uma outra forma popular que subira de nível?... (Mário de Andrade, *Música doce música).*

A modinha, um dos primeiros gêneros de canção brasileira, a propósito da qual Mário de Andrade discute as concepções do esteta francês, remonta aos fins do século XVII, e seria tocada por muito tempo de forma camerística nos salões, retornando às ruas nesse fim de século XIX com os tocadores de violão, instrumento que substitui a viola e que por seu baixo custo e leveza se torna o instrumento harmônico e solístico possível para o músico brasileiro moderno. Com o espírito romântico que toma seus versos, característicos da época, muitos afamados literatos a cultivam, oscilando a modinha entre um pernosticismo ingênuo e uma abordagem mais trivial celebrando os pequenos casos da cidade. Tocada por músicos amadores de rua, se torna também um sucesso nos circos na voz de Eduardo das Neves, o palhaço negro que se torna um dos primeiros *hits* dos espetáculos-negócio no Rio, para se difundir num consumo ainda **[pg. 77]** mais generalizado mais tarde adaptada por Catulo da Paixão Cearense, antigo estivador da Gamboa que aparece com a onda nacionalista que toma o país já nas primeiras décadas do novo século.

O choro, outro gênero que teria importância na formação da música carioca moderna, surge nas últimas décadas do século XIX, quando já é grande o trânsito das novidades musicais européias na cidade, se caracterizando inicialmente como apenas uma forma local particular de interpretar as músicas em voga. Esse jeito de tocar do carioca, de fundo de quintal, se apóia num naipe de instrumentos que além das cordas, violão e cavaquinho, incorpora também o sopro, sendo comum a flauta, o oficlide e a clarineta, instrumentos que estavam ao alcance dos chorões —

membros da baixa classe média do Segundo Império e da Primeira República, funcionários públicos inferiores, modestos servidores municipais, pequenos comerciantes — de quem se aproximariam musicalmente negros e migrantes nordestinos com quem se amontoavam nos bairros populares do Rio antigo. Aos poucos, ganha o choro características próprias, a partir das modulações graves do violão, a "baixaria", e do espírito virtuosístico dos músicos, que, além daquelas extroversões instrumentais, acompanhavam os cantores sentimentais nos espetáculos ou nas serenatas e forneciam a música "para se dançar" dos bailes no Centro e nos subúrbios. No choro tinham a oportunidade não só de tocar música exclusivamente instrumental, mas de se voltar para a música com a intensidade propiciada pela informalidade das situações.

Como a modinha, o choro não era música de dança, como seriam o maxixe e o samba carioca, condição que muito favoreceu sua popularização. Surgem seus primeiros grandes intérpretes, como o genial Patápio Silva, que não chega aos trinta anos, e o grande Pixinguinha, negro nascido no Rio cuja família era extremamente ligada ao meio baiano. Como Pixinguinha, muitos músicos vindos do choro tocado entre amigos, se profissionalizariam, se valendo da mestria aprendida nas bandas de quintal para suas apresentações nos palcos populares da cidade, onde absorveriam depois, já nos anos 20, a influência *do jazz* vindo dos cortiços e prostíbulos de New Orleans e o manejo de seus instrumentos tradicionais como o saxofone.

Mais que em qualquer outra cidade brasileira, a diversificação da vida e o ritmo cosmopolita do Rio de Janeiro permitiria que certos hábitos musicais dos negros, vindos dos cerimoniais religiosos, dos batuques urbanos ou das

dramatizações processionais, se encontrassem com a música ocidental de feição popular veiculada já então definitivamente fora dos salões nas democráticas salas de divertimento, onde um público social e racialmente heterogêneo se ajunta. O lundu, oriundo do batuque, assume uma forma de canção já descrita pelos cronistas do século XVIII. Músicos brancos o "sincretizariam" com outros gêneros musicais, chegando o lundu a ter uma versão erudita que o desfiguraria a ponto de o confundir com a modinha de cunho camerístico. Sua dança extremamente expressiva e sensual, com a umbigada, tornaria mais tarde o lundu um quadro obrigatório nas revistas teatrais, geralmente com letras satíricas. Como diz J.R. Tinhorão, "uma canção de branco para ser cantada em língua de negro".

Na Cidade Nova, que se torna a fronteira entre o Rio de Janeiro "civilizado" e o subalterno, viviam **[pg. 78]** muitos desses músicos. Seus bares e gafieiras* se tornam locais privilegiados de encontros musicais, de onde os novos gêneros, inicialmente ignorados e estigmatizados pelo moralismo das elites, iriam contagiar toda a cidade a partir das liberdades propiciadas por sua vida noturna. Eram do bairro: Pixinguinha, Quincas Laranjeira, Carlos Espínola, pai de Aracy Cortes, Catulo da Paixão Cearense que por lá morou e Anacleto de Medeiros, líder da banda do Corpo de Bombeiros na praça da República, freqüentador contumaz das rodas de choro. São inúmeros os personagens de sua vida musical: Leopoldo "Pé de Mesa", Geraldo Santos, o flautista conhecido como "Bico de Ferro", "Cupido", o violonista Manuel Teixeira, Soares "Caixa de Fósforos", Manquinha "Duas Covas", mencionados por Alexandre Gonçalves Pinto, o "Animal", no seu precioso livro sobre o choro primitivo.

* Gafieira é um nome dado de cima para baixo, pejorativamente, aos salões

populares de dança, onde se cometeriam "gafes". Com a fundação de uma das mais tradicionais gafieiras do Rio, ainda hoje funcionando num dos cantos do antigo Campo de Santana, na praça da República, o saudoso Júlio Simões, seu mitológico líder, cariocamente, devolveria a piada a denominando "Gafieira Elite Clube".

Aurélio Cavalcanti
Pianista. In: Luiz Edmundo, *O Rio de Janeiro do meu tempo.* Rio de Janeiro, Conquista, 1957, 5v., v.3,p.467.

A polca, fazendo os casais dançarem enlaçados, sua permissividade avalizada pela origem européia, é lançada pelas companhias teatrais da praça Tiradentes, como suas partituras são oferecidas nas lojas de música do Centro. Sua semelhança na divisão rítmica com o lundu permite uma fusão nacional e sugere uma forma moderna de dançar que teria seu desdobramento no maxixe, numa experiência popular com a dança que ganhara tradição no Rio desde muito, a partir do batuque dos bantos, quando os dançarinos separados se tocavam e bailavam enlaçados na umbigada. A polca-lundu *Quem não tem ciúmes não ama* é anunciada pelo *Jornal do Commercio* de 1873 como "a ciumenta polca dos ciúmes, interessante, chistosa e de muita influência para dançar", assim como a *Mexidinha,* "reimpressa a pedido geral", e o "sucesso colossal é a quadrilha de velhas com suas cinco contradanças", aparecendo com agrado nos vários âmbitos da cidade, sugerindo o surgimento de uma democrática e híbrida, negra mas multicultural, música popular brasileira moderna.

Mas é o maxixe que se celebriza nesse Rio de Janeiro em transformação, como uma música associada a um modo de

dançar que, vinda de setores populares estigmatizados e mesmo do lumpezinato, da vida noturna carioca, é veiculada como um modismo já explicitamente por uma indústria cultural e, assim, atinge toda a cidade. Vinda dos bailes negros e das gafieiras da Cidade Nova, essa nova dança, marcada **[pg. 79]** pelas tradições corporais do negro e por sua sensualidade, passa a ocupar as fantasias dos homens das classes médias, e conseqüentemente a atrair a atenção da censura de costumes, fazendo parte de um tipo de divertimento urbano moderno que transcorre fora do âmbito da família. Como os cafés-concerto de francesas, nas elites abonadas o maxixe é consumido apenas pelos homens, preservadas as suas mulheres para situações de um lazer menos "escandaloso", e mobilizadas para seu divertimento libidinoso fêmeas das classes inferiores.

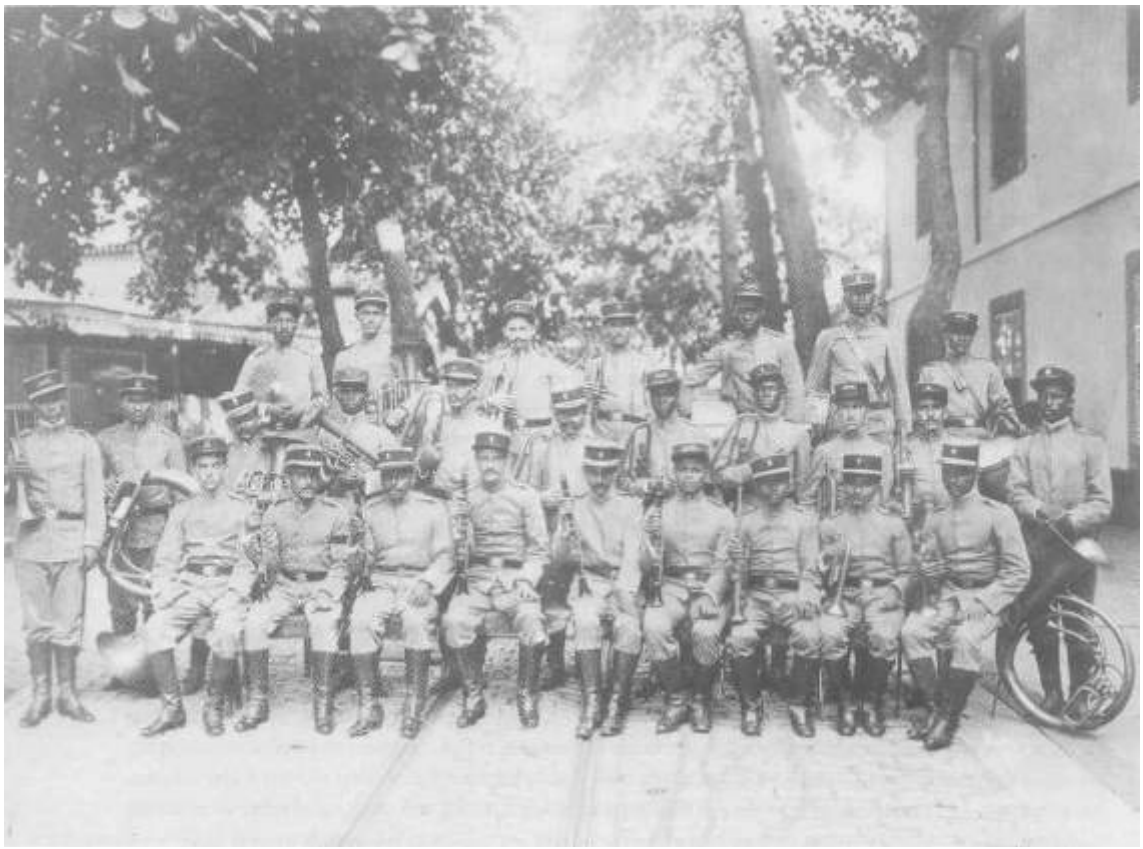
O maxixe, que começa a ser dançado com a música dos tangos brasileiros, outro importado parcialmente nacionalizado como a polca, é inicialmente também mais um jeito de dançar do que um gênero coreográfico específico. Entretanto, apesar dos estigmas e das proibições que eventualmente sofre em nome da moral pública, iria lentamente conquistar a cidade, sempre através de seu *front,* as *revistas* da praça Tiradentes. Com o sucesso do dançarino Duque em Paris, sofisticando seus passos elaborados e sensuais, o maxixe conquistaria definitivamente a capital, chegando até a ser compreendido como "manifestação da cultura nacional". Seu ápice se dá na década de 20, continuando depois como coisa menor até ser definitivamente destronado pelo fox-trote e depois pelo samba, com o qual chega a se confundir em composições híbridas, como no caso do próprio *Pelo telefone.*

O jornalista Francisco Duarte fala do maxixe e de seu sucessor, o samba, que encontram terreno ideal na Cidade Nova,

onde festeiros baianos, músicos e compositores negros em processo de profissionalização e os primeiros empresários da caótica vida noturna da cidade criam as formas modernas da canção popular carioca, antecedendo uma nova geração de compositores que, juntos com burgueses de Vila Isabel, depois de 1930, fariam a "época de ouro da música popular brasileira", na frase de Lúcio Rangel:

> E o maxixe? e o samba amaxixado? produtos do meio da Cidade Nova que Jota Efegê estudou profundamente em um livro inteiro, que Duque fez internacional, nasceu das misturas sucessivas de gosto, ritmo, coreografia e sensualidade da baixa classe média que ocupava a Cidade Nova e a praça Onze. Nasceu nos muitos clubes dançantes musicais de lá, e foi consagrado por Sinhô, por João da Baiana, por Aurélio Cavalcanti, por Manuel Luiz de Santa Cecília, que era de Paquetá mas assimilou o ritmo. Duque, Gaby, Mário Fontes, Asdrubal Burlamaqui, Pedro Dias, Bugrinha, Jaime Ferreira, são os resultados consagradores daquela mesclagem de sons negros e mulatos que se tocavam nos clubes de "mil e cem" da Cidade Nova. Sinhô, filho do meio, foi o elemento de transição entre o maxixe que morria, morto a pau pelas investidas moralizadoras da sociedade, e o samba que nascia perseguido pela polícia. Pioneiro, nasceu, cresceu e viveu lá, até seu velório ocorreu na Cidade Nova. Mesclou o samba que nascia com o maxixe que resistia às investidas moralizadoras, e criou o samba amaxixado, do qual *Jura, Gosto que me enrosco,* e outros, são exemplos. Donga seguiu seu passos e depois evoluiu musicalmente. Caninha sedimentou-se no tempo e ficou amaxixado. Pixinguinha cresceu e se fez universal. Heitor dos Prazeres, apesar dos esforços, sempre foi amaxixado em todas suas composições de vulto. E a consagração do ritmo, do meio, dos costumes e tipos clássicos da área foram magnificamente captadas por Carlos Bitencourt e Chiquinha Gonzaga, numa revista musical, digna de ser remontada, *Forrobodó da Cidade Nova,* criada em 1912 nos palcos de então (Francisco Duarte, *Musicalidade,* inédito).

A capital nacional crescia e se sofisticava, sua noite se abrindo em alternativas: das zonas "liberadas" **[pg. 80]** da praça Tiradentes e da Lapa, até aos teatros "sérios" vizinhos, e depois a materialização da Cinelândia, exigida como um centro de lazer e divertimento pela nova burguesia. Uma indústria de diversões que oferece trabalho para a gente da Cidade Nova, dos subúrbios e das favelas, nas cozinhas, abrindo portas, ou servindo mesas em impecáveis paletós brancos. Entretanto os mais talentosos iam para os palcos como músicos, cantores, palhaços ou dançarinos: o mundo dos espetáculos abria um canal de ascensão social para alguns, e permitia emergência de uma cultura popular "nacional".



Banda da Política Militar. Foto Augusto Malta, s.d. Seleção executada pela Fundação Casa de Rui Barbosa em pesquisa coordenada por Solange Zúñiga do acervo do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

Do encontro do trabalho de artistas vindos com as companhias estrangeiras ou reproduzido em palta, disco ou filme, com a

experiência **[pg. 81]** musical brasileira, de negros, índios, e portugueses, desse enorme inconsciente musical em ebulição, surgiriam as novas sínteses musicais da modernidade carioca, propiciadas pela paixão pela criação, pelas necessidades de ascensão desses indivíduos e pelo fascínio da cidade do Rio de Janeiro. No entanto, paralelamente a este mundo aberto, oferecido e anunciado de espetáculos, subsiste e dialoga um Rio de Janeiro subalterno com ritmos e interesses próprios, que se reorganiza e redefine nesse novo movimento da sociedade carioca.

Cantador de modinhas. Ilustração de J. Carlos In: Luiz Edmundo, op. cit. v.2, p.377

João da Baiana, um dos talentos que aparecem naquele momento, fala dessas tradições festeiras e musicais dos baianos que seriam uma das fontes primordiais dessa "cultura popular carioca" que se montaria depois a partir do impulso e dos interesses da indústria cultural, se apropriando do que era antes desvalorizado e mesmo perseguido:

> As nossas festas duravam dias, com comida e bebida, samba e batucada. A festa era feita em dias especiais, para comemorar algum acontecimento, mas também para reunir os moços e o povo "de origem". Tia Ciata, por exemplo fazia festa para os sobrinhos dela se divertirem. A festa era assim: baile na sala de visitas, samba de partido alto nos fundos da casa e batucada no terreiro. A festa era de preto, mas branco também ia lá se divertir. No samba só entravam os bons no sapateado, só a "elite". Quem ia pro samba, já sabia que era da nata. Naquele tempo eu era carpina (carpinteiro). Chegava do serviço em casa e dizia: mãe, vou pra casa da Tia Ciata. A mãe já sabia que não precisava se preocupar, pois lá tinha de tudo e a gente ficava lá morando, dias e dias, se divertindo. Eu sempre fui responsável pelo ritmo, fui pandeirista. Participei de vários conjuntos, mas era apenas para me divertir. Naquele tempo, não se ganhava dinheiro com samba. Ele era muito mal visto. Assim mesmo às vezes nós éramos convidados para tocar na casa de algum figurão. Eu me lembro que em certa ocasião, o conjunto de que eu participava foi convidado para tocar no palacete do senador Pinheiro Machado, lá no morro da Graça. Quando o conjunto chegou, o senador foi logo perguntando aos meus colegas: cadê o menino? O menino era eu. Aí meus companheiros contaram ao senador que a polícia tinha tomado e quebrado o meu pandeiro, lá na Penha. O senador mandou que eu passasse no Senado no outro dia. Passei e ganhei um pandeiro novo, com dedicatória, peça que tenho até hoje (João Batista Borges Pereira, em *Cor, profissões em mobilidade/O negro e o rádio de São Paulo).*

Pixinguinha continua sobre o mesmo tema, os tortuosos primórdios da indústria cultural carioca, entre a informalidade

estruturada dos baianos e as vertigens de notoriedade e ascensão que se abriam para alguns, depondo especificamente sobre o processo de profissionalização, e sobre as relações com as elites que pioneiramente os músicos negros experimentavam, numa extensão de suas possibilidades e experiências como indivíduos, que repercutiria adiante em todo o meio popular da cidade:

> Uma época em que não havia clubes dançantes. Os bailes eram feitos em casa de família. Em casa de preto, a festa era na base do choro e do samba. Numa festa de preto havia o baile mais civilizado na sala de visitas, o samba nas salas do fundo e a batucada no terreiro. Era lá que se formavam e se ensaiavam os ranchos. A maioria dos sambistas e dos chorões era de cor. Branco, quase não havia. Comecei a minha carreira de músico aos 15 anos, ganhado 8 mil réis por mês. Tocava em casas de chope, que eram as *boites* de antigamente. As casas de chope funcionavam das 20 às 24 horas. Vez ou outra tocava, como profissional, em festas dançantes. **[pg. 83]** Depois de 1920, formamos um conjunto — Os Oito Batutas — com companheiros de festas e de serenatas. Com este conjunto começamos a ser aceitos em festas familiares de gente elegante, porque o Arnaldo Guinle, o Lineu de Paula Machado e o Floresta de Miranda abriam com seu prestígio o caminho para nós. Depois o Guinle arrumou uma viagem do conjunto para a França. Após o sucesso na Europa a nossa música começou a ser aceita e começamos a receber convites para trabalhar. No Rio, logo que chegamos, o dr. Roquete Pinto nos convidou para audições no Rádio. Isto foi em 1924, mais ou menos. A que seria a Rádio Sociedade estava funcionando provisoriamente num pavilhão. Acho que nós fomos os primeiros pretos a entrar para o rádio tocando música popular. Havia lá uma cantora mulata mas ela cantava música fina. Depois fomos para São Paulo. Fizemos uma temporada lá em um café elegante, que chegou a parar o trânsito. Depois vieram os Cinemas mudos. Cinema de luxo mantinha duas orquestras: uma ao pé da tela, para acompanhar o roteiro do filme, outra na sala de visitas para entreter os frequentadores. Negro não era aceito na segunda orquestra. Lembro-me que os únicos pretos que tocavam no Cinema

> Palais era um tal de Mesquita (violinista) e um tio dele (violoncelista). Ambos haviam estudado na Europa, tinham chegado de lá com fama e só tocavam música erudita. Nós começamos a tocar nesse cinema porque começamos a ser exigidos pelo público frequentador. Depois surgiu a propaganda, o rádio se firmou, a nossa música ganhava cada vez mais prestígio e eu fui subindo com ele. No rádio desempenhei várias funções, sempre ligadas à música. A partir de 1925, também minhas composições começavam a ser gravadas. As gravadoras foram ficando mais comerciais e estavam preocupadas em explorar o gosto do público. Mas o negro não era aceito com facilidade. Havia muita resistência. Eu nunca fui barrado por causa da cor, porque eu nunca abusei. Sabia onde recebiam e onde não recebiam pretos. Onde recebiam eu ia, onde não recebiam, não ia. Nós sabíamos desses locais proibidos porque um contava para o outro. O Guinle, muitas vezes, me convidava para ir a um ou outro lugar. Eu sabia que o convite era por delicadeza e sabia que ele esperava que eu não aceitasse. E assim, por delicadeza também não aceitava. Quando era convidado para tocar em tais lugares, eu tocava e saia. Não abusava do convite (id., ib.).

Alejandro Ulloa observa pioneiramente que a grande contribuição da América Latina à cultura da modernidade é a música popular que emerge simultaneamente em várias cidades latino americanas resultado de um processo de produção coletiva cujos protagonistas eram as maiorias pobres das novas metrópoles.

> La milonga y el tango en Buenos Aires y Montevideo: el choro, el maxixe y a samba in Rio de Janeiro y Salvador; el danzón en Matanzas, el son en Santiago de Cuba, el guaguancó y la rumba em La Habana y en Matanzas, el merengue en Santo Domingo, la bomba y la plena en Ponce y en San Juan de Puerto Rico... Estos y otros géneros (sin hablar del jazz en Nueva Orléans, que es también música popular urbana), son productos de nuestra modernidad mestiza, emergentes en el siglo y en el contexto urbano de nuestras principales ciudades, particularmente en sus barrios y suburbios, como lo demuestra la historia individual de cada uno de los géneros. El tango nace hacia

> 1870 en las orillas del Río de la Plata: en Montevideo y al otro lado en el barrio la Boca de Buenos Aires, en los Corrales y el Retiro, donde había remanentes de ascendencia cultural africana. Hacia la misma época aparecen el maxixe en la "Pequeña África de Rio de Janeiro" bajo influencias bahianas en la Cidade Nova (Alejandro Ulloa Sanmiguel, em *Modernidad y música popular en América Latina).* **[pg. 84]**

Alejo fala do encontro sincrético de três mundos, Europa, África e América, chamando atenção, além da sincronicidade, para as outros pontos em comum entre esses diversos fenômenos de cultura urbana de forte presença negra: da passagem através da indústria cultural de signos de uma cultura estigmatizada para seu reconhecimento como cultura nacional, e do papel do lumpenzinato.

> Marx y Engel no previeron (y nos tenían por que hacerlo) que en el nuevo mundo esas camadas inferiores del lumpenproletariado conformaban un potencial creativo de cultura popular y que en esa cultura que producían había también lucha y resistencia contra la dominación, sen que aparecian explicitamente bajo la dirección de um partido político de classe. Y debemos insistir en el hecho de que, por lo menos en América, desde el norte hasta el sur, desde Nueva Orléans y Chicago hasta Río de Janeiro y Buenos Aires pasando, claro está, por Santiago de Cuba, Matanzas y La Habana, fueron esos lumpenproletariados, y nunca las classes medias ni la burguesia, los que crearon una cultura musical que aunque hoy es usufructuada por la cultura hegemónica transnacional, en sus orígenes surgió de los conflictos y la lucha por subrevivir em um medio decididamente hostil (id., ib.).

No sentido de se pensar em situações estruturais generalizáveis nessas diversas cidades, a história de Tia Ciata ressalta a importância naquele momento, ao lado da radicalidade da marginália, da tradição de grupos étnicos que dispersos familiarmente pela escravatura se reorganizavam à partir das

tradições religiosas de nação. E dessa química entre setores familísticos tradicionalistas com a malandragem rejeitada pela sociedade oficial e por seu mercado de trabalho, aproximados pela subalternização e depois pelos interesses dos empresários dos espetáculos-negócio, a certeza do papel especialíssimo e paradoxal desempenhado pela indústria cultural no Terceiro Mundo, ou nos guetos do Primeiro, na construção da modernidade. Mas isso já é assunto de um outro livro.*

* Estou trabalhando no livro *Os pioneiros negros do espetáculo-negócio na reinvenção do Rio de Janeiro,* que termino pela metade de 95. Espero! (N. do A.) **[pg. 85]**

A PEQUENA ÁFRICA E O REDUTO DE TIA CIATA

No tempo da criação, quando Oxum estava vindo das profundezas do orum, Oludumaré confiou-lhe o poder de zelar por cada uma das crianças criadas por Orixá que iriam nascer na terra. Oxum seria a provedora de crianças. Ela deveria fazer com que as crianças permanecessem no ventre de suas mães, assegurando-lhes medicamentos e tratamentos apropriados para evitar abortos e contratempos antes do nascimento; mesmo depois de nascida a criança, até ela não estar dotada de razão e não estar falando alguma língua, o desenvolvimento e a obtenção de sua inteligência estariam sob o cuidado de Oxum. Ela não deveria encolerizar-se com ninguém afim de não recusar uma criança a um inimigo e dar a gravidez a um amigo.

Texto ioruba reproduzido no livro *Os nagôs e a morte,* de Juana Elbeim dos Santos

A subida de cotação no mercado internacional dos preços do algodão, com a paralisação da produção americana pela Guerra de Secessão, abrindo novas frentes de trabalho na província da Bahia, não basta para absorver a grande massa de trabalhadores livres disponíveis, que aumenta com a progressão da legislação abolicionista. Assim, sob a proteção da bandeira branca de Oxalá, continuam chegando ao Rio de Janeiro, nos porões dos navios que faziam escala no porto de Salvador, negros baianos livres, principalmente das nações sudanesas, em busca de uma sociedade mais aberta onde pudessem se afirmar, superando os traumas da escravatura. Os primeiros que conseguem uma situação na capital, um lugar para morar e cultuar os orixás e uma forma de trabalho, não hesitam em fornecer comida e

moradia aos que vão chegando, o que permitiu um fluxo migratório regular até a passagem do século, garantindo uma forte presença dos baianos no Rio de Janeiro.

De fato, os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consangüínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanísticas. A modernização da cidade e a situação de transição nacional fazem com que indivíduos de diversas experiências sociais, raças e culturas se encontrem nas filas da estiva ou nos corredores das cabeças-de-**[pg. 86]** porco, promovendo essa situação, já no fim da República Velha, a formação de uma cultura popular carioca definida por uma densa experiência sócio-cultural que, embora subalternizada e quase que omitida pelos meios de informação da época, se mostraria, juntamente com os novos hábitos civilizatórios das elites, fundamental na redefinição do Rio de Janeiro e na formação de sua personalidade moderna.

Surgem novas sínteses culturais dessa ralé, instituições — formas de organização do grupo, inicialmente heterogêneo e disforme, formado por indivíduos reunidos apenas por uma situação de subalternidade comum — gêneros artísticos — musicais, dramáticos, festeiros, processionais, esportivos — como novas paixões populares, situações particulares a esta cidade, local de encontro e celebração. Em sua plasticidade, essa cultura

popular incorporaria elementos de diversos códigos culturais, sobre os quais as tradições dos negros teriam liderança, e dariam coesão e coerência. Tradições redefinidas por essa situação precisa de encontro na sociedade brasileira da virada do século, por uma gente que realmente funda uma democracia racial propiciada pela marginalização, pela miséria e pela tortuosa experiência nacional com a proletarização.

De acordo com o censo de 1890 a proporção das raças em Salvador era de 25,59% de brancos — dos quais, podemos imaginar que parte seria das elites e das novas classes médias — , 7,83% de caboclos, para 66,49% entre negros e mulatos. No Rio de Janeiro, como em todo o Centro-Sul e principalmente nos estados do extremo Sul do país, a proporção de brancos é mais expressiva, chegando a constituir 42,95% da população, para 34% de negros e mulatos. Entretanto, imperando a lógica da maior concentração de brancos nas classes superiores, e com a maior expressividade da classe média carioca característica da situação de liderança da capital da República no processo de modernização nacional, pode-se imaginar que a presença de negros nas classes subalternas da população é também dominante, como na capital baiana. Ao lado dos africanos trazidos pelo tráfico para o Rio, geralmente bantos, se juntavam negros de outras etnias, vendidos no Nordeste para os ciclos do ouro e depois do café, que terminaram na cidade, formando a população dos bairros populares em franca mestiçagem. Ali, os baianos forros migrados por opção própria constituiriam uma elite no meio popular e, generalizando-se as informações de seus sobreviventes e descendentes, pode-se supor serem predominantemente nagôs (iorubas).

Mas como retomar os contornos desse lado escurecido da

cidade, em geral esquecido pelo jornalismo, pela literatura, e principalmente pela história nacional? Pelo escrito episodicamente em alguns tantos cantos de página da imprensa burguesa? Em livros de temas indesejados que se impuseram às dificuldades de edição? Pelos relatos dos que viveram aqueles anos e ainda estão no mundo dos vivos, ou daqueles que por sua posição são a memória viva da comunidade? Pelo que se ouviu cantado ou dito nas festas populares, nos terreiros e nas longas conversas de bar? E então confrontar informações, inferir, especular. Ouvir as ruas. Sonhar.

Hilário Jovino Ferreira, nascido no terceiro quarto do século XIX em Pernambuco, de pais presumidamente forros, e levado para Salvador ainda criança, só viria para o Rio de Janeiro já adulto, **[pg. 87]** onde, graças a seus excepcionais dotes, se tornaria uma das figuras de proa do meio baiano. Já no seu primeiro domicílio no morro da Conceição, Hilário se envolve com um rancho da vizinhança, o Dois de Ouro, sobrevindo-lhe a idéia de fundar outra agremiação nos moldes daquelas de que participara na Bahia. Ele próprio conta numa entrevista publicada no *Jornal do Brasil* de 18 de janeiro de 1913:

> "Em 1872, quando cheguei da Bahia a 17 de junho, já encontrei um rancho formado. Era o Dois de Ouro que estava instalado no beco João Inácio n° 17. Ainda me lembro: o finado Leôncio foi quem saiu na burrinha. Vi, e francamente não desgostei da brincadeira, que trazia recordação de meu torrão natal; e, como residisse ao lado, isto é, no beco João Inácio n° 15, fiz-me sócio e depressa aborreci-me com alguns rapazes e resolvi então fundar um rancho. (...) Fundei o Rei de Ouro, que deixou de sair no dia apropriado, isto é, a 6 de janeiro, porque o povo não estava acostumado com isso. Resolvi então transferir a saída para o Carnaval".

Sua entrevista de 1913, revelando a preocupação de um

diário como o *Jornal do Brasil* com uma personalidade ligada apenas com o meio popular, sem nenhuma ligação com a indústria de diversões — onde usualmente se celebrizam, pelo menos episodicamente, frente a toda a cidade os artistas negros — , mostra o prestígio de Hilário Jovino no meio negro, e também o progressivo interesse da burguesia carioca pelas coisas que se ouvia dizer que o povo fazia. Anos mais tarde, em 27 de fevereiro de 1931, Hilário novamente ouvido, desta vez pelo *Diário Carioca,* ainda relembra a fundação do rancho:

> Em 6 de janeiro de 1893, estava eu no botequim do Paraíso, na rua Larga de São Joaquim (atual avenida Marechal Floriano), entre as ruas Imperatriz e Regente, em companhia de vários baianos que costumeiramente ali se reuniam, quando me lembrei da festa dos Três Reis Magos que na Bahia se comemorava naquele dia. Estavam presentes o Luís de França, o Avelino Pedro de Alcântara, o João Cândido Vieira, e eu propus então a fundação de um rancho. Passando a idéia em julgado, ali mesmo eu dei o nome de Rei de Ouro. Na mesma hora, no armarinho de um turco, fronteiro ao botequim, comprei meio metro de pano verde e meio de pano amarelo e fiz um estandarte no estilo da Bahia para os ensaios. Ninguém mais descansou. O pessoal saiu avisando que à noite havia um "chá... dançante" em minha casa.

Hilário é um dos criadores fundamentais entre a baianada no Rio de Janeiro, e nele a liderança negra se mostra em toda a sua complexidade, quando a riqueza de uma individualidade se harmoniza com sua condição de veículo, de sintetizador do impulso coletivo. Personalidade, demiurgo, Hilário aparece no momento em que novas soluções eram necessárias para que se preservasse a essência das tradições do grupo no novo ambiente. Inicialmente através da ligação proposta com a festa natalina cristã, caracterizada pela procissão dramática no dia de Reis, mas

a forma dionisíaca com que o negro se apropria das festas católicas provoca protestos e interdições que têm como conseqüência o deslocamento das principais festas negras para o tempo desinibido do Carnaval, e sua definitiva profanização.

Hilário se refere, na mesma entrevista, ao tempo do antigo entrudo, desabusado e grosseiro, que ganha novos tons com a aparição de um Carnaval negro de extrema expressividade artística: **[pg. 88]**

> Naquele tempo o Carnaval era feito pelos cordões de velhos, pelos zé-pereiras e pelos dois cucumbis da rua João Caetano e o da rua do Hospício (atual Buenos Aires). O Rei de Ouro, meu Vagalume*, quando se apresentou com perfeita organização de rancho no Rio de Janeiro: porta-bandeira, porta-machado, batedores etc. Perfeitamente organizado, saímos licenciados pela polícia. Quem se interessou pela nossa licença foi o velho Araújo, o escrivão da antiga Quarta Pretoria, na praia de Santa Luzia, hoje ponta do Calabouço. Naquela pretoria trabalhavam e eram nossos amigos os senhores Seraphim, Augusto e Frederico Moss de Castro, Mauro de Almeida (o Peru dos Pés Frios) hoje cronista carnavalesco d'*A Batalha* e d'*A Esquerda.* Era também empregado da Pretoria Avelino Pedro de Alcântara, que foi eleito nosso primeiro vice-presidente. Devo dizer que o Rei de Ouro foi um sucesso.

* Vagalume, o jornalista Francisco Guimarães.

As características organizacionais das novas instituições populares, já com a preocupação de se legitimar ante o poder público, aceitando em sua estrutura interna algumas de suas regras, mostra o norteamento dos novos líderes por um princípio de realidade, que também determinaria alianças destes grupos com indivíduos solidários vindos das camadas superiores, capazes de avalizá-los e protegê-los contra as perseguições da polícia, e de mobilizar recursos para seus gastos carnavalescos. A necessidade

de legitimar as organizações negras faria até com que os ranchos chegassem aos palácios de governo. Ainda no *Diário Carioca* (7 de fevereiro de 1931): "O Rei de Ouro em 1894, no Itamarati, em presença de Floriano Peixoto, e o outro foi o Ameno Resedá, no Guanabara, em presença do marechal Hermes da Fonseca. Na Bahia, os ranchos fazem cerimônias na praça do Palácio em cumprimento ao governador".

Nos ranchos, cortejos de músicos e dançarinos religiosos mas pândegos e democráticos, que já anteriormente apareciam na Bahia, lutariam carnavalescamente para impor a presença do negro e suas formas de organização e expressão nas ruas da capital da República. A baiana Bebiana, irmã de santo da grande Ciata de Oxum, é figura central da primeira fase dos ranchos cariocas, ainda ligada ao ciclo do Natal, guardando em sua casa, no antigo largo de São Domingos, a lapinha, em frente à qual os cortejos iam evoluir no dia de Reis. Hilário, que se tornaria o principal criador e organizador dos ranchos da Saúde, talvez o principal responsável pelo deslocamento dos desfiles para o Carnaval, o que transformaria substancialmente suas características: a festa profana passa a sugerir um novo enfoque musical e coreográfico, se transferindo para a Cidade Nova, em torno da praça Onze, os pontos de encontro, organização e desfile dos ranchos baianos.

Com a modernização da cidade e o deslocamento dos antigos moradores do Centro para a Cidade Nova, o "pequeno Carnaval" toma a praça Onze de Junho. Além dos ranchos que se organizam, trabalhadores irregulares, biscateiros, desocupados, malandros, a gente estrangulada no mercado de trabalho e a molecada esperta, saem em grupos anárquicos, formando blocos e cordões, quando a alegria desenfreada se junta por vezes a violência, principalmente

nos esperados encontros com grupos rivais com **[pg. 89]** quem invariavelmente se atracam em formidáveis brigas. Mas os ranchos, vindos de bases familiares ou corporativas dos baianos, originavam-se da tradição processional-dramática de origem religiosa, elaborando uma narrativa dramática no desfile, a partir de acontecimentos históricos fundamentais e de seus personagens repetidos e atualizados. Muitos desses ranchos teriam seus "sujos" compostos por seus próprios integrantes, grupos carnavalescos que saíam depois do dia do desfile, informais e satíricos, já descomprometidos com as formalidades da situação festiva ligada à identidade tradicional do grupo.

Baianos legítimos. Desenho de Mendez. In: *Tipos e costumes do negro no Brasil.* Rio de Janeiro, Casa Riedl, 1938. s.n.p.

João do Rio descreve "do outro lado da rua" com sua habitual expressividade, impactado pelos negros:

> O cordão vinha assustador. À frente um grupo desenfreado de quatro ou cinco caboclos adolescentes com os sapatos desfeitos e grandes arcos pontudos corriam abrindo as bocas em berros roucos. Depois um negralhão todo de penas, com a face lustrosa como piche, a gotejar suor, estendia o braço musculoso e nu sustentando o tacape de ferro. Em seguida gorgolejava o grupo vestido de vermelho e amarelo com lantejoulas d'oiro a chispar no dorso das casacas e grandes cabeleiras de cachos, que se confundiam com a epiderme num empastamento nauseabundo. Ladeando o bolo, homens em tamancos ou de pés nus

> iam por ali, tropeçando, erguendo archotes, carregando serpentes vivas sem os dentes, lagartos enfeitados, jabutis aterradores com grandes gritos roufenhos. (...) Mas o Carnaval teria desaparecido, seria hoje menos que a festa da Glória ou o bumba-meu-boi se não fosse o entusiasmo dos grupos da Gamboa, Saco, da Saúde, de São Diogo, da Cidade Nova, esse entusiasmo ardente, que meses antes dos três dias vem queimando como pequenas fogueiras crepitantes para acabar no formidável e total incêndio que envolve e estorce a cidade inteira. Há em todas as sociedades, em todos os meios, em todos os prazeres, um núcleo dos mais persistentes que através do tempo guarda a chama pura do entusiasmo. Os outros são mariposas, aumentam as sobras, fazem os efeitos (João do Rio, *A alma encantadora das ruas).* **[pg. 90]**

Dos cucumbis, ainda quase africanos, e dos afoxés, na Bahia, subordinados às casas de santo, surgiam novas versões cariocas, que se valeriam de variações estilizadas das formas tradicionais, com o intuito de satirizar alguns africanos influentes na comunidade, presos às origens e ainda resistindo aos novos tempos. A distinção entre os gêneros não é extremamente definida, a ponto de aparecerem grupos se denominando, ou denominados pelos jornais, de afoxés-cucumbis, separados pela forma de dimensionar as influências africanas frente aos apelos da modernidade.

Hilário, em suas atividades como carnavalesco, seria o mais fecundo fundador de ranchos e sujos do Carnaval carioca, um inovador que buscava sua autoridade na tradição. Ele conta:

> Essas coisas eu costumo plantar e, desde que pega o galho, eu solto nas mãos de outros e vou fundar qualquer novidade. Assim é que no ano seguinte fundei o Rosa Branca, na rua da América, 106, na casa de Amélia de Almeida. Foi também uma surpresa! Logo no ano seguinte, na travessa Bom Jardim, 64, fundei o Botão de Rosa. Aí, não queria saber. Começou a luta das criaturas contra o criador, de modo que as sociedades por mim fundadas e instituídas queriam dar-me o

> bolo. (...) Os mestres são como onça — não ensinam o tal pulo. E foi assim que consegui dominá-los. Naquele tempo é que se brincava. Nós tínhamos os sujeitos que saíam com a roupa do ano anterior ou mesmo sem fantasia; arranjava um sambinha mexendo com alguém e todo o grupo ia para a porta do suplicante, cantava e dançava e vinha para a sede. O manifestado preparava o seu sujo e ia para a porta do outro retribuir a visita. O camarada tinha que agüentar firme. Os nossos sujos de antigamente são os blocos de hoje que, de acordo com a evolução, progrediram espantosamente e até invadiram já o terreno dos ranchos (Entrevista de Hilário Jovino Ferreira).

O Carnaval perdia a sua feição bruta da primeira metade do século XIX ao africanizar-se para uma feição moderna mais sofisticada, o ciclo dos grupos festeiros chegando até à criação das escolas de samba, gênero complexo e que se mostraria duradouro, valendo-se da estrutura dramática do enredo, personagens e alas já definidos pelos ranchos, e trazendo as novidades rítmicas do samba e de sua coreografia. Hilário, um dos grandes do samba do tempo imediatamente anterior ao das escolas, quando as festas populares deslocadas para o Carnaval ganham nova feição renovando o próprio Carnaval, é também considerado juntamente com Getúlio Marinho, o Amor, como um dos criadores da empostação e da coreografia do mestre-sala, ainda hoje elemento central de desfiles, numa recriação negra dos códigos corporais de elegância e cortesia das elites. Um dos mestres da segunda geração de baianos, esses já nascidos no Rio, Heitor dos Prazeres, põe os pingos nos is:

> Mestre-sala, ou vulgarmente baliza como quase todos os chamam, há muitos. Os ranchos, as escolas de samba, e até mesmo os blocos, os têm. Ao lado da porta-estandarte, da porta-bandeira, ele e ela ficam em realce, tornam-se atração principal do conjunto, encarnam as personagens de maior evidência no enredo ou na figuração do tema explorado. Alguns são discretos, compreendem que devem ser galãs de

certa fidalguia, e mesmo não executando o "fino" da coreografia necessária à sua exibição, dão conta do recado. Outros, preferindo ser espalhafatosos, desmandam-se em acrobacias estapafúrdias e truncam totalmente a característica **[pg. 91]** do mestre-sala. Ganham aplausos das arquibancadas, mas não são mestres-salas. (Jota Efegê, *Figuras e coisas do Carnaval carioca).*

De Hilário conta seu afilhado Bucy Moreira:

Era um padrinho danado em tudo que tava metido. O Jovino era um espírito danado. Tinha o espírito de don Juan, um jeito bem apanhado. Olha, esses pretos que não suam, sabe como é? Preto enxuto, meu padrinho, tudo dessa turma, que os médicos dizem, aliás, que duram pouco. Todo negro dessa espécie tem transporte de cão, não sua, pode fazer o calor que fizer, ele tá sempre enxuto (Depoimento de Bucy Moreira. Arquivo Corisco Filmes).

Malandragem, id., ib.

Hilário entra como tenente para a Guarda Nacional, uma segunda linha do Exército nacional de efetividade apenas honorífica, carreando prestígio para seus membros e proteção para os negros que obtinham a distinção, corporação bastante ligada à antiga polícia carioca. Hilário, que ganha o apelido de Lalau de Ouro, era também forte no santo, sendo ogã, membro do corpo de conselheiro escolhido entre indivíduos de maior prestígio do terreiro de João Alabá, onde se reuniam os principais membros da comunidade baiana no Rio. Temido no santo, era considerado amigo poderoso e adversário

dos implacáveis, capaz de se valer dos seus diversos dotes e saberes num confronto.

A casa do candomblé de seu "pai" João Alabá, na rua Barão de São Félix 174, era um dos mais importantes pontos de convergência e afirmação dos baianos de origem. Babalorixá, ou pai-de-santo, chefiando tanto a parte administrativa do terreiro como sua mística, o corpo de sacerdotes e as cerimônias, a posição de liderança de Alabá era menos comum nos cultos iorubanos no Brasil, quando os principais candomblés, principalmente na Bahia, haviam sido fundados e liderados por mulheres. D. Carmem, chegada ao Rio de Janeiro antes da passagem do século, foi sua filha no santo: **[pg. 92]**

> Era candomblé nagô. Na casa de meu pai enchia muito. Elas assim que vinham da Bahia, vinham pra cá, era na casa de meu pai que a baianada vinha. Porque lá, da Bahia, Costa da Mina, vinham barricas de búzios, sabão da costa, obi, orobô, mel de abelha, azeite de dendê, isso tudo vinha despachado pra lá, porque era a casa do Rio de Janeiro forte no santo, a baianada toda se acoitava ali (Depoimento de Carmem Teixeira da Conceição. Arquivo Corisco Filmes).

A preocupação de um pai-de-santo é promover a continuação do culto dos orixás, garantindo a coesão do grupo e lhe dando o sentido central a partir da atividade religiosa, sua liderança se exercendo sobre a comunidade e sobre cada indivíduo freqüentador do terreiro. No caso de João Alabá, freqüentavam as tias baianas que eram os grandes esteios da comunidade negra, responsáveis pela nova geração que nascia carioca, pelas frentes do trabalho comunal, pela religião, rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de "Pequena África", que se estendia da zona do cais do porto até a Cidade Nova, tendo como capital a praça Onze.

"Porque baiana como era, trouxe isso no sangue", relembrava o grande sambista e violonista Donga falando de sua mãe Amélia Silvana de Araújo, Tia Amélia, cantadora de modinha, que realizava na rua do Aragão grandes reuniões de samba. Conhecida também como Amélia de Aragão, morou antes disso na rua Teodoro da Silva, 44, onde nasce Donga em 1889, e depois na rua Costa Pereira, 129. Nessa época vivia com a comadre Maria Francisca, Dona Chiquinha, madrinha do "Donguinha".

> Lá em casa se reuniam os primeiros sambistas, aliás, não havia esse tratamento de sambista e sim, pessoas que festejavam um ritmo que era nosso, não eram como os sambistas profissionais de agora. Era festa mesmo. Assim como havia na minha casa, havia em todas as casas de conterrâneos de minha mãe. Eu fui crescendo nesse ambiente (Entrevista de Donga em *As vozes desassombradas do museu,* Museu da Imagem e do Som/ RJ).

É fácil perceber a centralidade dessas mulheres conterrâneas, mantenedoras das festas realizadas em homenagem aos santos que depois se profanizavam em encontros de música e conversa, onde se expandia a afetividade do corpo, atualizando o prazer e a funcionalidade da coesão.

Perciliana Maria Constança, Tia Perciliana do Santo Amaro, foi neta de escravos beneficiados pela Lei do Ventre Livre. Seus pais, Joana Ortiz e Fernandes de Castro, tinham uma quitanda de artigos afro-brasileiros na rua do Sabão, conseguida com muito trabalho depois de alguns anos no Rio de Janeiro. Perciliana morou muitos anos na rua Senador Pompeu 286, na zona do Peo, casada com Félix José Guedes, outro baiano vindo para a capital. João da Baiana, outro dos grandes personagens dos primórdios do samba carioca, o caçula de seus doze filhos, conta que seus pais:

> (...) cantavam muito, pois sempre estavam dando festas de candomblé,

> as baianas da época gostavam de dar festas. A Tia Ciata também dava festas. Agora, o samba era proibido e elas tinham que tirar uma licença com o chefe de polícia. Era preciso ir até a Chefatura de Polícia e explicar que ia haver um samba, um baile, uma **[pg. 93]** festa enfim. Daquele samba saía batucada e candomblé porque cada um gostava de brincar, à sua maneira (Entrevista de João da Baiana em *As vozes desassombradas do museu,* Museu da Imagem e do Som/RJ).

João freqüentava essas festas desde os dez anos, seus pais conheciam as tias baianas — Ciata, Amélia, Rosa,

> umas moravam na Senador Pompeu e outras na rua da Alfândega e rua dos Cajueiros, (...) tinha os sambas corridos, aqueles que nós cantávamos. E havia também o samba de partido alto que eu e o Donga sambávamos. No partido alto cantava-se em dupla, trio ou quarteto, nós tirávamos um verso e o pessoal cantava um de cada vez. No samba corrido todos faziam coro. (...) Desde garoto eu já fazia samba. Minha mãe gostava, lá em casa todos eram baianos menos eu, que sou carioca. Minha mãe gostava porque eu dei para o candomblé, para a batucada, para a macumba, e gostava de compor. Ela tinha orgulho de mim porque eu era carioca e venci meus irmãos que eram baianos, eu discutia com as minhas irmãs e dizia: "Sou carioca e vou te escrever nas pontas dos pés." Fazia umas "letras", uns passos, e elas ficavam malucas (id., ib.).

João, que se celebriza como compositor e personalidade da época, era mesmo ligado no ritmo e tocava desde pequeno num grupo de garotos com Heitor dos Prazeres e o Antônio Marinho. Outro filho de Perciliana, o Mané, foi palhaço do circo Spinelli onde provavelmente era da *troupe* do grande Benjamim de Oliveira, também fica conhecido como tocador de violão e cavaquinho.

Aviso publicado no *Jornal do Brasil* de 2 de fevereiro de 1906, assinado por Hilário:

> "A S.D.C. a Jardineira comunica aos associados e admiradores desta sociedade que foi criado o grupo Me Queiras Bem, o qual nas manhãs de 25, 26 e 27 sairá à rua com o já conhecido garbo. E bem assim, que sábado de Aleluia o grupo iniciará, com estrepitoso baile, a nova fase desta sociedade. Aproveitando a ocasião convida todos os ranchos para que seja a lapinha, conforme uso baiano, em casa de nossa camarada Bebiana, onde estarão os ramos para quem primeiro chegar ao largo de S. Domingos n° 7 — presidente Hilário Jovino".

Antes de 1911 — quando o patrocínio do *Jornal do Brasil* ao desfile de ranchos lhe daria uma feição competitiva e preocupações artístico-musicais além do antigo sentido místico e comunal da festa — os ranchos com sua lapinha desfilavam debaixo da janela de Tia Bebiana e da Tia Ciata, essa ainda em sua antiga moradia, na rua da Alfândega, esquina de Tobias Barreto. D. Carmem conta:

> Bebiana de Iansã era uma baiana muito divertida, o pessoal, também os clubes, eram obrigados a ir na lapinha cumprimentar ela. Não era rica, além do santo ela pespontava muitos calçados, tinha moças que trabalhavam pra ela, em casa ela ganhava aquele dinheirinho. Quando tinha que dar festa, algum pagode, ela ia pra casa de seu João Alabá, elas todas davam de comer ao santo na casa de meu pai João. Quando elas não queriam ir à Bahia, iam pra casa de meu pai (Ibidem).

Era comum as baianas de maior peso irem à Bahia tratar de suas coisas de santo e dos negócios de **[pg. 94]** nação, progressivamente centralizados nas casas de candomblé de Salvador, como os negros baianos iam eventualmente à África, voltando com informações e mercadorias. Tia Bebiana e suas irmãs-de-santo, Mônica, Carmem do Xibuca, Ciata, Perciliana, Amélia e outras, que pertenciam ao terreiro de João Alabá, formam um dos núcleos principais de organização e influência sobre a comunidade. Enquanto as classes populares, em sua

minoria proletarizadas, sob a liderança inicial dos anarquistas, se organizam em sindicatos e convenções trabalhistas, grande parte do povão carioca que se desloca do cais pra Cidade Nova, pro subúrbio e pra favela, predominantemente negro e mulato, também se organiza politicamente, em seu sentido extenso, a partir dos centros religiosos e das organizações festeiras. Assim, são essas negras, que ganham respeito por suas posições centrais no terreiro e por sua participação conseqüente nas principais atividade do grupo, que garantem a permanência das tradições africanas e as possibilidades de sua revitalização na vida mais ampla da cidade.

Zé-pereira. In: Luiz Edmundo, *O Rio de Janeiro do meu tempo.* Rio de Janeiro, Conquista, 1957, 5v., v.4, p.769.

Outras tias também fizeram a história da Pequena África. Tia Perpétua, que morou na rua de Santana, Tia Veridiana, mãe do Chico Baiano, Calu Boneca, outra mãe-de-santo, Maria Amélia, Rosa Olé, da Saúde, Sadata da Pedra do Sal, que foi uma das fundadoras do Rei de Ouro com Hilário Jovino, o primeiro rancho organizado no Rio de Janeiro. Tia Mônica, mãe de d. Carmem do Xibuca, Tia Gracinda, que foi mulher do Didi, citada até hoje como Didi da Gracinda, era do candomblé mas mulher do formoso Assumano Mina do Brasil, negro malê, mas não vivia com ele, porque suas leis do culto islâmico impediam. Contam que o

anjo de guarda de Assumano só lhe permitia ter mulher três vezes por mês. Gracinda, que tinha um bar, o Gruta Baiana, na Rio Branco, **[pg. 95]** morou na Júlio do Carmo num sobrado grande que dava para a praça Onze. Ficou-lhe a fama de ter sido um baiana muito bonita. Josefa da Lapa, ou Josefa Rica, uma das baianas da mesma geração de Ciata e Perciliana e irmã-de-santo das duas na casa de João Alabá, "fazia doces, vivia outra vida que eu não posso contar nem aprofundar, coisas que eu não tenho certeza", fala reticente d. Lili Jumbeba. O realismo da experiência na viração a que uma mulher negra podia eventualmente ser exposta cortava os moralismos que pudessem surgir nas casa dos baianos, gente alegre e de muito respeito. Assim, Josefa, dona de um *rendez-vous* na Lapa, era recebida em todas as casas tradicionais e era presença importante nas festas.

Mas a mais famosa de todos as baianas, a mais influente, foi Hilária Batista de Almeida, Tia Ciata, relembrada em todos os relatos do surgimento do samba carioca e dos ranchos, onde seu nome aparece gravado Siata, Ciata ou Assiata. Nascida em Salvador em 1854 no dia de Santo Hilário, no mesmo dia que Hilário Jovino, razão pela qual se tratavam nas rodas de "xará" quando nas boas, é feita no santo ainda adolescente. Muito moça, do namoro com um conterrâneo, Norberto da Rocha Guimarães, nasce Isabel, provavelmente ainda em Salvador em meio às primeiras experiências da vida adulta, quando já conhecida por Ciata, apelido com que se celebrizaria mais tarde na colônia baiana do Rio de Janeiro.

Em 1876, com 22 anos, chega ao Rio de Janeiro, indo morar inicialmente na rua General Câmara. Tempos depois, se muda por conveniência para as vizinhanças de um dos líderes da colônia baiana no Rio, Miguel Pequeno, marido de d. Amélia do Kitundi,

na rua da Alfândega, 304. Seu nome, afirmado por seus descendentes e que figura nos livros que se referem à baiana, quando escrito por extenso, é Hilária Batista de Almeida. Entretanto, no seu atestado de óbito, está como Hilária Pereira de Almeida, e numa petição para sócio do Clube Municipal encaminhada por seu filho João Paulo em 1949, este escreve o nome da mãe como Hilária Pereira Ernesto da Silva. Dúvidas documentais sem maior importância.

A seu espírito forte, Ciata aliaria uma crescente sabedoria de vida, um talento para a liderança e sólidos conhecimentos religiosos e culinários. Doceira, começa a trabalhar em casa e a vender nas ruas, primeiro na Sete de Setembro e depois na Carioca, sempre paramentada com suas roupas de baiana preceituosa, que nunca mais abandonaria depois de uma certa idade. Norberto, que também vem para o Rio, nunca mais se aproximaria de Ciata nem de sua filha. Aqui, Hilária se casa com João Batista da Silva, negro bem situado na vida, também baiano, numa relação longa, fundamental para sua afirmação no meio negro. João Batista chega a cursar a Escola de Medicina na Bahia, interrompendo os estudos por razões que não ficam conhecidas, podendo-se especular, entretanto, quanto às enormes dificuldades que os preconceitos garantiam aos negros, e ainda garantem, principalmente para os que desejam penetrar nos espaços "privativos" das elites.

Fora da universidade, mas enfrentando as dificuldades com vantagem, João Batista, já no Rio se mantém em empregos estáveis, como linotipista do *Jornal do Commercio,* e depois conseguindo um dos ambicionados cargos do funcionalismo público, na Alfândega. Mais tarde, de acordo com seu neto, o **[pg. 96]** sambista Bucy Moreira, graças a sua mulher e ao presidente

da República, entraria para um posto privilegiado do baixo escalão, no gabinete do chefe de polícia:

> Eu vou contar a história. Aqui na polícia central tinha um sujeito que se chamava Bispo quando eu era criança. Depois eu fui crescendo e eles continuavam aqui na polícia. Ele era investigador e chofer do chefe de polícia esse Bispo. Então o Wenceslau Brás tinha um encosto aí na sua relação, que tinha um equizema aqui na perna que os médicos na junta médica diziam não poder fechar. "Se fechar morre!" O Bispo disse pro Wenceslau Brás: "eu tenho uma pessoa que lhe cura disso". Era o tal Bispo, esses velhos investigadores, um senhor de bem. Ele disse: "mas eu vou falar". "Ciata você pode deixar, ele é um bom homem, é um senhor de bem, o presidente e tal..." E eu fui crescendo e compreendendo que ele era bom porque o Bispo dizia: "e você não sabe que homem é aquele. Ele é o criador desse negócio da lei de um dia não trabalha, compreende, ele dá um dia, um sujeito quer faltar hoje não faz mal, deixa na conta. Essa semana inglesa que tem sábado não trabalha, foi ele que estabeleceu, isso muito antes. Não houve uma luta pra isso". Ela disse: "quem precisa de caridade que venha cá". Ele disse: "mas ele é o presidente da República". "Então eu também não posso ir lá, não tenho nada com isso não, não dependo dele". Às vezes ela era explosiva: "não conheço ele, eu vejo falar em Wenceslau Brás mas não conheço não". "Ah, mas você tem que fazer alguma coisa, eu dei minha palavra que você ia". Ela disse assim... Aí minha prima, uma tal de Ziza, cambonou, ela recebeu orixá, primeiro pra saber se podia curá-lo, o orixá disse: "isso não é problema, cura facilmente, não vai acontecer nada, pode deixar". Então foi que ele ordenou. Então ela estabeleceu: "são dessas ervas que eu faço medicamento pra ele se curar, dentro de três dias tá fechado, ele não precisa botar mais nada". Então mandou lavar com água e sabão e botar aquela coisa em pó, torrar aquilo e botar, ficou curado. Então perguntou o que queria. Ela terminou mesmo indo porque o Bispo era pessoa didata né, tava sempre lá em casa e fez, forçou a barra, e ela foi lá fazer o serviço. Ela mesmo lavou o pé dele com água e sabão, "não mexa, não põe nada, amanhã lava outra vez e põe esse. Três dias se não fechar põe mais três dias". E dentro de três

> dias estava curado. Quando ele tirou a faixa tava limpo. Agora perguntou a ela o que queria. "Não, não quero nada, desejaria para o meu marido, o senhor pudesse melhorar a situação dele. Minha família é numerosa." Ele disse assim: "que que eu posso fazer? Compreende? Qual o estudo que ele tem?" Ela disse assim: "lá na Bahia ele foi segundanista de medicina e tal". "Ah! então eu tenho um lugar pra ele, vou botar ele aqui no gabinete do chefe de polícia". Foi ele quem botou, foi isso, foi assim (Depoimento de Bucy Moreira, ib.).

Fora as irmãs-de-santo, Ciata teve uma irmã de sangue conhecida no Rio de Janeiro como Tia Mariato, mãe de Cachinha. Com João Batista teve quinze filhos, entre os quais Glicéria, que se casa com Guilherme, outro dos baianos a fazer parte da Guarda Nacional, pai de Bucy Moreira. Além de Glicéria, o casal teria Sinhá Velha, que se casa com o mestre-sala e líder rancheiro Germano, Noêmia, Mariquita, muito animada e tocadora de pandeiro, Pequena, Macário, filhos que nasceriam todos no Rio de Janeiro, até o caçula João Paulo da Silva, apelidado de Caboclo, que a exemplo do pai também estuda medicina. Fatumã, porta-bandeira do Rosa Branco, e Caletu, pastora do Rei de Ouro, também suas filhas, ficam gravadas nos maravilhosos apelidos africanos, nomes caseiros, afetivos, ao contrário dos nomes de registro, ocidentais, entre os baianos apenas lembrados nas formalidades.

Mulher de grande iniciativa e energia, Ciata faz sua vida de trabalho constante, tornando-se, com **[pg. 97]** outras tias baianas de sua geração, parte da tradição "carioca" das baianas quituteiras, atividade que tem forte fundamento religioso, e que foi recebida com muito agrado na cidade desde sua aparição ainda na primeira metade do século XIX, quando sua presença foi documentada no livro de Debret *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.* Depois de cumpridos os preceitos, com parte dos doces

colocados no altar de acordo com o orixá homenageado no dia, a baiana ia para seus pontos de venda, com saia rodada, pano da costa e turbante, ornamentada com seus fios de contas e pulseiras. Seu tabuleiro farto de bolos e manjares, cocadas e puxas, os nexos místicos determinando as cores e a qualidade. Na sexta-feira, por exemplo, dia de Oxalá, ele se enfeitava de cocadas e manjares brancos.

A casa de João Alabá, de Omulu, dava continuidade a um candomblé nagô que havia sido iniciado na Saúde, talvez o primeiro no Rio de Janeiro, por Quimbambochê, ou Bambochê (ou Bamboxê, como às vezes seu nome também é grafado) Obiticô, registrado como Rodolfo Martins de Andrade, africano que chega a Salvador num negreiro na metade do século XIX, junto com a avó da babalorixá Senhora, onde se torna, depois de alforriado por sua irmã de nação Marcelina, um influente babalaô. Bambochê "é a transcrição brasileira do nome próprio ioruba Bangbose, que significa ajuda-me a segurar o oxé". Oxé "é a ferramenta ritual de Xangô, o machado duplo, é um nome relativamente comum entre os ioruba/ nagôs, nas linhagens que cultuam o orixá Xangô e, na Bahia, houve mais de um tio com o nome de Bambochê" (Depoimento de Lili Jumbeba. Arquivo Corisco Filmes). Homem de destino extraordinário, que, depois de viver alguns anos no Rio, retorna à Bahia, de onde um dia partiria de volta pra sua amada África.

Bambochê, que iniciara Ciata no santo ainda na Bahia, era também pai religioso de Obá Biyi, Aninha (Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo da Costa Lima, In *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos),* Eugênia Ana Santos (1869-1938), filha de Xangô, que lidera uma dissidência no Ilê Ixá Nassô, quando da sucessão de Mãe Sussu (Maria Júlia Figueiredo) na segunda década do século,

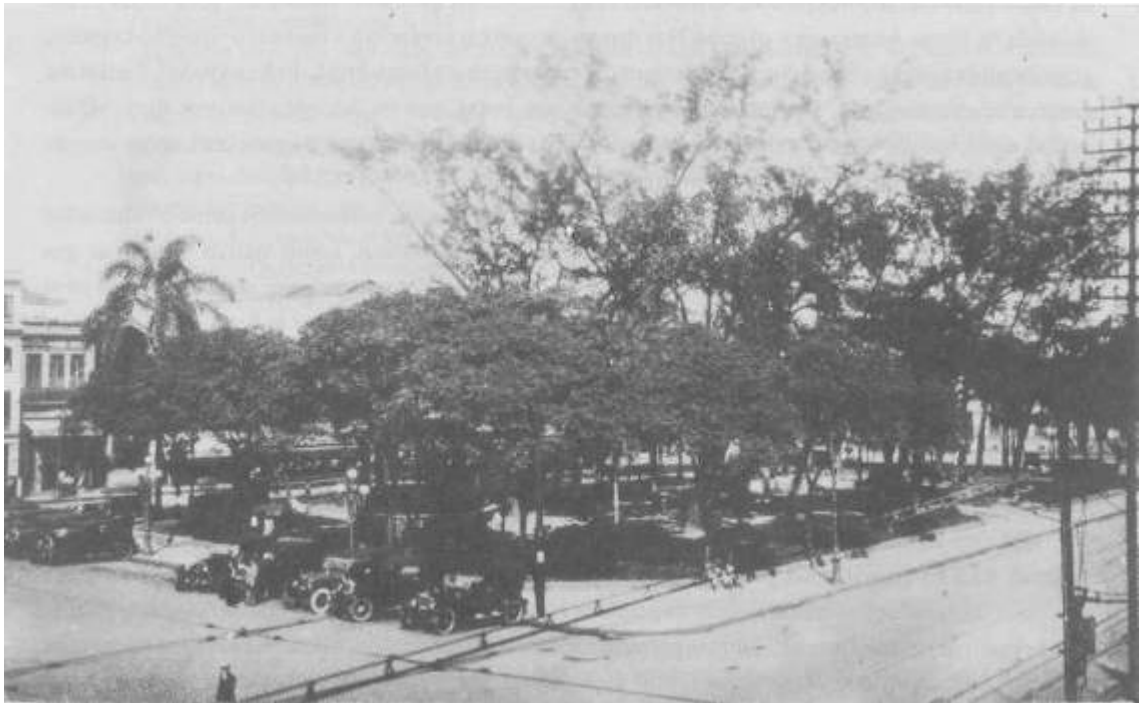
fundando o Ilê Axé Opô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro, terreiro que mais tarde abre uma casa no Rio de Janeiro. Aninha, que chega aos quarenta anos de feita e a mais de vinte de ialorixá, dizia que "o Engenho Velho (Ilê Ixá Nassô) é a cabeça, o Opô Afonjá é o braço". Segundo d. Carmem, esse terreiro seria muitas vezes visitado por João Alabá na Bahia, o que torna legítimo imaginar ser Ciata e sua gente baiana no Rio ligada ao tronco mais tradicional do candomblé nagô de Salvador.

"Atendendo insistentes pedidos" relata Agenor Miranda Rocha, em *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro,* o babalaô Santinho, talvez hoje a pessoa mais autorizada a falar sobre aqueles tempos:

> Também nos bairros centrais, instalaram-se, em fins do século passado e no início deste século, outras casas de santo, dirigidas por nomes ilustres, entre os quais destacam-se Abedé, Guaiaku e Rozena. Sua influência alcançava os bairros distantes, de onde provinham numerosos filhos que, mais tarde, seriam abertas nos subúrbios cariocas. A dispersão e as dificuldades de locomoção fizeram com que cada casa mantivesse relativo isolamento das casas de onde se originava, tornando-se episódicos os contatos que ocorriam, **[pg. 98]** sobretudo, em dias de festa. Tal situação gerou, em alguns casos e no decorrer do tempo, alterações nos ritos sagrados.

Além do candomblé de Alabá na rua de S. Félix, outra casa de importância foi a fundada por Cipriano Abedé, de Ogum, na rua do Propósito, que depois se transfere para a rua João Caetano. Além de babalorixá, chefe de terreiro, Abedé tinha os títulos de babaoluaô, culminância entre os babalaôs — sacerdotes de Ifá, consultores do oráculo — e olossain, iniciado nas folhas litúrgicas e medicinais. Em 1925 morre João Alabá sem deixar sucessor, e em 33 Abedé, só tendo continuidade no Rio, entre os candomblés tradicionais, o fundado por Mãe Aninha que deve sua

continuidade a Mãe Agripina "que não só manteve a tradição da casa, como ainda deu-lhe mais nome, construindo, inclusive, a Roça de Coelho da Rocha, para onde transferiu o Axé" (id., ib.). **[pg. 99]**



Praça Onze; lateral da rua Senador Eusébio para a rua Visconde de Itaúna, c.1920. Arquivo Francisco Duarte/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.

Na casa de Alabá, no Rio de Janeiro, Hilária era a primeira, Iyá Kekerê, mãe-pequena, sucedendo Deolinda, responsável pelas obrigações das feitas no santo, pela instrução sobre as oferendas propiciatórias que cada um devia fazer à medida que avançasse no culto, influindo sobre as questões espirituais e materiais dos fiéis. Como Ebami, mais sete anos de feita, era também a Achogum da casa, a mão-de-faca, ligada ao sacrifício dos animais. A mãe-pequena é a auxiliar direta do pai ou da mãe-de-santo que lidera o candomblé no contato com as noviças, a quem prescreve os banhos rituais (principalmente quando o chefe, como Alabá, é homem) e dirige as iaôs, já iniciadas, nas danças dos orixás. A Iyá Kekerê tanto usa o adjá, um instrumento próximo da sineta que

marca situações cerimoniais como propicia ou mantém o transe dos cavalos possuídos dos orixás. É sua força e ascendência no santo que seria o centro da presença de Hilária junto à comunidade, um peso de líder que se fortalece tanto na organização das jornadas de trabalho, como na preparação dos ranchos, embora ela nunca saísse neles.

Ciata de Oxum — orixá que expressa a própria essência da mulher, patrona da sensualidade e da gravidez, protetora das crianças que ainda não falam, deusa das águas doces, da beleza e da riqueza. Na vida no santo e no trabalho, Ciata era festeira, não deixava de comemorar as festas dos orixás em sua casa da praça Onze, quando depois da cerimônia religiosa, freqüentemente antecedida pela missa cristã assistida na igreja, se armava o pagode. Nas danças dos orixás aprendera a mostrar o ritmo no corpo, e, como relembra sua contemporânea, d. Carmem, "levava meia hora fazendo miudinho na roda". Partideira, cantava com autoridade, respondendo os refrões nas festas que se desdobravam por dias, alguns participantes saindo para o trabalho e voltando, Ciata cuidando para que as panelas fossem sempre requentadas, para que o samba nunca morresse.

Havia na época muita atenção da polícia às reuniões dos negros: tanto o samba como o candomblé seriam objetos de contínua perseguição, vistos como coisas perigosas, como marcas primitivas que deveriam ser necessariamente extintas, para que o ex-escravo se tornasse parceiro subalterno "que pega no pesado" de uma sociedade que hierarquiza sua multiculturalidade. Quanto às festas, que se tornam tradicionais na casa de Ciata, a respeitabilidade do marido, funcionário público depois ligado à própria polícia como burocrata, garante o espaço que, livre das batidas, se configura como local privilegiado para as reuniões. Um

local de afirmação do negro onde se desenrolam atividades coletivas tanto de trabalho — uma órbita do permitido apesar da atipicidade de atividades organizadas fora dos modelos da rotina fabril — quanto de candomblé, e se brincava, tocava, dançava, conversava e organizava.

Além da venda dos doces, Ciata passa também a alugar roupas de baiana feitas pelas negras com requinte para os teatros, e no Carnaval para as cocotes chiques saírem nos Democráticos, Tenentes e Fenianos, as associações carnavalescas da pequena classe média carioca. Mesmo homens, gente graúda, iam se vestir de baiana, liberdades que se permitiam os másculos rapazes da época nos festejos momescos. Sua neta Lili conta que ela gostava muito do trabalho, era consciente do poder do dinheiro, e da necessidade de viabilizar uma vida que, mesmo devotada ao trabalho, não perdesse sua grandeza. **[pg. 100]**

Hilária perde o marido por volta de 1910. Percebendo sua importância para o número de pessoas que compunham o grupo familiar imediato e suas responsabilidades com toda a baianada carioca, não se deixa abater, sempre vestida de baiana, conhecida por sua autoridade como por seu humor e por sua solidariedade aos que a ela acorriam. Sua neta Lili se lembra dela nesses anos:

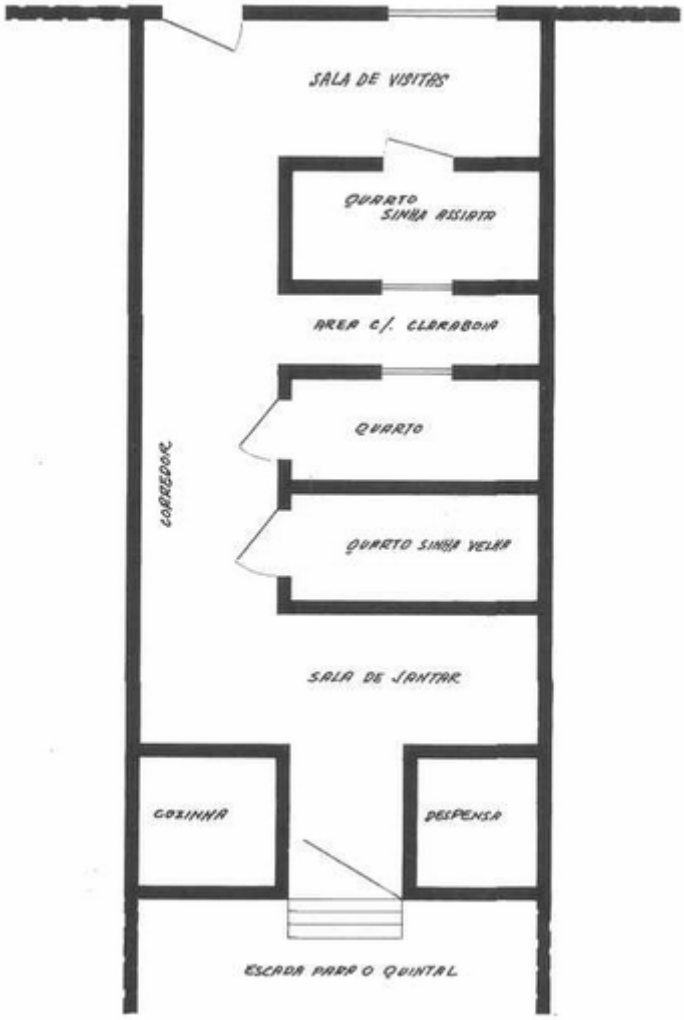
> Quando ela ia nessas festas usava saia de baiana, bata, xales, só pra sair naqueles negócios de festas. Na cabeça, quando ela ia nessas festas, minha mãe é quem penteava ela. Fazia aqueles penteados assim. Ela não botava torso não. Só botava aquelas saias e aqueles xales "de tuquim" que se chamavam. Mas ela acabava na beira do fogão fazendo doces com empregados, ela mesma, quando tinha encomenda na rua da Carioca. As pessoas diziam: "baiana, eu quero um bolo de mandioca puba". Ela apanhava aquelas coisas pra gente fazer, lavar aquilo. Quando era pagode de são João tinha uma mesa, tinha Alice "Cavalo de Pau", era uma mulher que morava no Maranguape que ia cantar lá. Era assim, ela era sócia do Tenentes

mas não era cantora, mas era uma mulher muito chique. Porque era assim: o falecido Zuza pegava um prato, um pandeiro, ó, começava, ora, já viu castanhola? Os ensaios para o Carnaval naquela época eram com castanholas. Quando ela dava os pagodes em casa, tinha o coronel Costa que mandava seis figuras. Quer dizer: ficava o baile na frente e o samba lá nos fundos (Depoimento de Lili Jumbeba, ib.).

Na praça Onze. Desenho de Mendez. In: *Tipos e costumes do negro no Brasil,* op. cit., s.n.p.

Com o comércio de roupas, muita gente de Botafogo vai até a casa de Ciata. Se torna folclórico para alguns assistir a um pagode na casa da baiana, onde só se entrava através de algum conhecimento. Do mesmo modo, passa a interessar à alta sociedade da época a consulta com os "feiticeiros" africanos, como eram estereotipados aqueles ligados aos cultos negro-brasileiros (vide episódio com o presidente Wenceslau Brás), e mesmo a freqüência aos candomblés, mais fechados a curiosidade de estranhos. A partir dos conhecimentos do marido e de seu prestígio no meio negro, reconhecido mesmo fora dele, Ciata começa a manter relações com gente do outro lado da cidade, a ponto de eventualmente contar até "com os seis soldados do coronel Costa", que ficam garantindo dubiamente a festa africana, provavelmente alguns deles negros, o que dá maior espanto à situação.

Enfim, era necessário aprender a se relacionar de alguma maneira com os brancos, ter aliados, conhecer gente de outras classes, como os jornalistas pioneiros que cobriam nas páginas secundárias dos **[pg. 101]** jornais os acontecimentos das ruas que ganhavam algum destaque nas proximidades do Carnaval. Os



Planta da casa de Tia Ciata conforme depoimento dos parentes que lá conviveram. Arquivo Francisco Duarte.

brancos das elites não eram vistos como inimigos, nem claramente responsabilizados pela escravatura. Dele o negro "de origem" se opunha por sua diversidade cultural, pelo devotamento a sua vida separada, onde um graúdo podia chegar e ser bem recebido, sabida sua ignorância das tradições e preceitos dos negros. "Eles gostavam mesmo é de comer" — diziam os negros — quando a comida, anteriormente consagrada, depois de separadas as partes dos orixás, era servida à assistência. Podiam aparecer, era gente de que um negro podia se valer em caso de precisão. Já outros, principalmente brancos não tão diferenciados racial ou socialmente, como um Mauro de Almeida, chegavam de outro jeito, acabavam virando gente de casa e até participando do samba. Isso, com seus limites. Limites?

Com a morte de Bebiana, Ciata ficava sozinha, sua mudança para a casa na Visconde de Itaúna simboliza a passagem do desfile e de todo "pequeno Carnaval", o grande Carnaval da gente pequena, para a praça Onze. A casa que alugava era bastante grande, fosse um pouquinho maior o senhorio teria logo feito um albergue, uma cabeça-de-porco para arranjar mais dinheiro.

Depois de uma sala de visitas ampla, onde nos dias de festa ficava o baile, a casa se encompridava para o fundo, num corredor escuro onde se enfileiravam três quartos grandes intervalados por uma pequena área por onde entrava luz, através de uma clarabóia. No final, uma sala de refeições, a cozinha grande, e a despensa. Atrás da casa, um quintal com um centro de terra batida para se dançar e depois um barracão de madeira onde ficavam ritualmente dispostas as coisas do culto. Na sala, o baile onde se tocavam os sambas de partido entre os mais velhos, e mesmo música instrumental quando **[pg. 102]** apareciam os músicos profissionais, muitos da primeira geração dos filhos dos baianos, que freqüentavam a casa. No terreiro, o samba raiado e às vezes, as rodas de batuque entre os mais moços. No samba se batia pandeiro, tamborim, agogô, surdo, instrumentos tradicionais que vão se renovando a partir da nova música, confeccionados pelos músicos, ou com o que estivesse disponível, pratos de louça, panelas, raladores, latas, caixas, valorizados pelas mãos rítmicas do negro. As grandes figuras do mundo musical carioca, Pixinguinha, Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres, surgem ainda crianças naquelas rodas onde aprendem as tradições musicais baianas a que depois dariam uma forma nova, carioca.

Nessa época Hilária já tinha empregados que se juntavam à família na feitura e venda dos doces, ou no comércio com as roupas, o dinheiro usado no santo e nas festas que se sucediam ao longo do ano: principalmente, Cosme e Damião — uma Ibejada tradicional que não se interrompeu enquanto era viva uma de suas irmãs de santo, d. Carmem do Xibuca velha moradora de uma vila da Cidade Nova* — , e Nossa Senhora da Conceição, a festa de sua Oxum. E a dos outros orixás, além dos aniversários da família e dos amigos celebrados com entusiasmo. Simbolizando

a prosperidade dos baianos, as festas na casa de Ciata eram freqüentadas principalmente pelos "de origem" e pelos negros que a eles se juntavam, estivadores, artesãos, alguns funcionários públicos, policiais, alguns mulatos e brancos de baixa classe média, gente que progressivamente sé aproxima pelo lado do samba e do Carnaval, e por "doutores gente boa" atraídos pelo exotismo das celebrações.

* Hoje, d. Carmem já se foi, resta a saudade dela, a lembrança de sua generosidade e de seu carisma, e uma linda documentação que fizemos de uma das suas Ibejadas, em cinema, fotografia e gravação nunca editada, mas guardada com carinho pela Corisco, na Cinemateca do MAM do Rio de Janeiro (Nota do Autor).

O desenvolvimento de novas possibilidades produtivas nas cidades e a imobilização de pequenos capitais, por famílias ou organizações negras, permite a ascensão econômica, muitas vezes apenas episódica, de determinadas minorias, quando as ligações político-religiosas se conjugam com interesses sócio-econômicos comunitários.

> O patrimonialismo do terreiro não visava exatamente o núcleo familiar (em geral desestruturado pelo poder escravagista), mas o próprio grupo social negro enquanto continuação possível de valores étnicos ancestrais. (...) Essa transmissão de saberes, técnicas, competências — características de uma patrimonialização — foi vital, sobretudo no Rio de Janeiro (Muniz Sodré, *O terreiro e a cidade).*

Além de doceira, Tia Ciata era perita em toda a cozinha nagô, no xinxim de galinha de Oxum feito com azeite de dendê, cebola, coentro, tomate, leite de coco e azeite, no acarajé de feijão branco e camarão, no sarapatel de sangue de porco e miúdos, prato espantoso para o paladar ocidental, ou no tradicional vatapá baiano, ainda na receita tradicional, com caldo de cabeça de peixe,

amendoim, dendê, creme de milho, creme de arroz ou fruta-pão, temperados com audácia e sabedoria. No dia dos orixás os pratos eram preparados no rigor dos preceitos, como na ocasião da festa de Ibejada feita para seu anjo de guarda. O **[pg. 103]** caruru dos ibejes se inicia com o ritual da matança dos frangos, a carne separada para o orixá e o restante para a refeição comunal em enormes gamelas onde se adicionam os ingredientes, o quiabo pacientemente cortado em fatias, camarão seco, castanhas, ervas e o dendê. O ajeum, a comida da assistência, cuidadosamente servida com o oguedê frito no azeite, farofa, deboru, abará, acarajé e feijão preto, presidida a festa por Xangô, cujo quiabo de sua característica o situa nesse enredo da culinária mitológica. As bebidas tradicionais, hoje praticamente desaparecidas, eram feitas em casa, principalmente o aluá preferido pela maioria dos orixás, também vendido nas ruas pelas negras. Feito geralmente de milho fermentado em utensílios de barro com cascas de abacaxi, a bebida é preparada com antecedência de três a sete dias antes de ser servida, assim como o xequetê, outra bebida ritual preparada com frutas fermentadas para acompanhar os pratos votivos.

Nas festas em torno do Carnaval, a família de Ciata saía no "Rosa Branca" e nó seu sujo, "Macaco é Outro". Os hábitos de solidariedade, de trabalho e criação coletivos tornavam possível a saída do rancho, já que era o grupo que costurava e bordava as roupas, confeccionava os ornamentos, os instrumentos de percussão e criava o enredo e as músicas. O "Rosa Branca", como outros ranchos da época, já se utilizava de instrumentos de corda que se integravam na orquestra aos tamborins, chocalhos e cuícas, seus componentes impondo um ritmo e um sapateado, estilizando e abrandando a vigorosa coreografia do batuque. A casa de Hilária se torna um dos pontos principais do itinerário dos

cortejos, como fora anteriormente a casa de Tia Bebiana, todos os ranchos passando debaixo de sua janela para prestar homenagem à bamba Ciata, que, rainha, em sua roupa de baiana, saudava o grupo.

Com a progressão dos carnavais cariocas, os desfiles passam a receber incentivos financeiros e honoríficos, ofertados estranhamente por algumas casas funerárias; e depois do comércio, e principalmente pelos jornais, interessados no público novo que o lento processo de alfabetização formava nas classes populares e na atração que suas manifestações festivas e artísticas exerciam nas classes superiores. Os ranchos se desenvolvem e se sofisticam, chegando à forma acabada do Ameno Resedá. Fundado em 1907, monta uma verdadeira ópera ambulante com coro e orquestra, mobilizando para tal artistas e intelectuais da nascente burguesia, pretendendo explicitamente uma retradução das tradições populares em códigos mais modernos, mantendo a forma processional a que é imposto um estilo novo, alegórico e pomposo, e um samba lento de grande força melódica.

Hilária e Hilário — Ciata e o Lalau de Ouro — talvez tenham sido naquele Rio de Janeiro subalterno as principais lideranças negras no período. Nascidos no mesmo dia mas não no mesmo ano, algumas vezes se opuseram, se demandaram. Ciata com seu espírito agregador, familiar, religioso; Hilário, uma inegável liderança, festeiro por excelência, entretanto individualista, sensual, feiticeiro, e, por característica, polêmico. Por causa de Miguel Pequeno, seu grande amigo que a hospedara em seus primeiros tempos no Rio de Janeiro, Ciata se indisporia gravemente uma vez com seu turbulento xará. Donga narra o acontecido: **[pg. 104]**

"Cê besta, nêgo!" Desenho de Mendez.
In: *Tipos e costumes do negro no Brasil,* op. cit., s.n.p

(...) os baianos que chegavam de sua terra iam para a casa do Miguel Pequeno ou então da Tia Bebiana que morava próximo. Miguel Pequeno era uma espécie de cônsul dos baianos. As casas daquele tempo tinham sempre quatro a cinco quartos, de modo que dava pra todo mundo. Além disso, sempre tinha um quintal nos fundos com pés de mamão e de fumo. Havia fartura. A turma vinha da Bahia e ficava alojada até se arrumar melhor. Seu Miguel era casado com Tia Amélia Kitundi. Ele era escuro, mas Amélia era uma mulata muito bonita, não era brincadeira. Tão boa que todo mundo olhava pra ela. Um espetáculo. A presença dela atraía mais pessoas para a casa de Miguel Pequeno. Este, a exemplo do "Sereia", do "Dois de Ouro", queria também fundar um rancho. Ele tinha tirado licença na polícia, que era na rua do Lavradio, porque naquele tempo era preciso legalizar-se para fundar um rancho. Hilário Jovino, depois de ter fundado o "Dois de Ouro", já estava sendo conversado pelo Miguel para participar de seu rancho, pois ele precisava de muitos elementos bons e o Hilário era um sujeito de um tirocínio tremendo, inteligente mesmo. O Hilário estava vai-não-vai. Houve então uma espécie de cisão do "Dois de Ouro" que o Miguel queria fundar. Mas o Miguel demorou muito e o Hilário nem chegou a ajudar. Atrapalhou. Não sei o que a Tia Amélia viu no Hilário que acabou fugindo com ele. Isso virou um caso. Tia Assiata já estava morando na casa de seu Miguel. Com o acontecimento, seu Miguel, desgostoso, não quis mais saber do "Rosa Branca", o rancho que ia ser, e deu todos os papéis para tia Assiata. Hilário passou então a odiar a tia Assiata e esta retribuía o ódio. Daí ela se organizou. Mas houve outro caso que acentuou mais a divergência. O Hilário também teve um negócio com a Marquita, filha da tia Assiata. Nesta altura mudou-se para a rua dos Cajueiros. Desta rua é que ela passou para a Visconde de Itaúna na praça Onze (Depoimento de Donga, em *As vozes desassambradas do museu,* Museu da Imagem e do Som/RJ).

De qualquer forma, a relação dos dois não ficaria por aí.

Eram pessoas de proa da comunidade que volta e meia se encontravam, se mediam, levando a briga para a rivalidade entre os ranchos. “O Macaco é Outro” da família da Ciata, liderado pelo Germano, casado com Sinhá Velha, é criado em resposta ao “Bem de Conta” do Hilário, que saíra provocando o “Rosa Branca”, arremedando seu estandarte com uma bandeira com repolhos, tomates e cebolas, e dizendo no refrão:

Repolho, tomate e cheiro
São flores do nosso canteiro **[pg. 105]**
À custa do nosso dinheiro
Na rua dos Cajueiros.

A música tornava pública a acusação de uma dívida não paga de fantasias do ranchos. Mas as quizilas não sepultariam as afinidades, e os dois bambas se freqüentariam e muitas vezes cantariam na mesma roda e chegam até, juntos, a contestar a autoria do *Pelo Telefone,* de Donga. Este sim, manteria uma constante polêmica com a negra, e depois de sua morte contestaria sua importância.

A casa de tia Ciata se torna a capital dessa Pequena África no Rio de Janeiro, seu carisma se somando à ocupação integral de seu marido, permitindo que fosse preservada sua privacidade que se abria para a comunidade. A negra tinha respeitada sua pessoa e inviolabilizada sua casa. Privilégio? Coisa de cidadão que quando preto recebia ou exigia, se estranhava. Na sua casa, capital do pequeno continente de africanos e baianos, se podiam reforçar os valores do grupo, afirmar o seu passado cultural e sua vitalidade criadora recusados pela sociedade. Lá começam a ser elaboradas novas possibilidades para esse grupo excluído das grandes decisões e das propostas modernizadoras da cidade, gente que

progressivamente se integraria, a partir do processo de proletarização que se acentua no fim da República Velha e da redefinição de sua vida cultural, com a solidificação das novas instituições populares, legitimadas e submetidas pela legislação de Vargas. Da Pequena África no Rio de Janeiro surgiriam alternativas concretas de vizinhança, de vida religiosa, de arte, trabalho, solidariedade e consciência, onde predominaria a cultura do negro vindo da experiência da escravatura, no seu encontro com o migrante nordestino de raízes indígenas e ibéricas e com o proletário ou o pária europeu, com quem o negro partilha os azares de uma vida de sambista e trabalhador.

Assim, esse grupo baiano se constituía numa elite nessa comunidade popular que se desloca do Centro para suas imediações, forçada a se reestruturar a partir das grandes transformações nacionais e da reforma da cidade, referências de um grupo heterogêneo e caótico onde se preservam e se misturam essas maiorias e minorias étnicas nacionais e estrangeiras. Principalmente entre os negros, os africanos e os baianos da nação iorubá, garantidos por sua tradições civilizatórias e coesos pelo culto do candomblé, eram considerados uma gente distinta, a cujas festas não era qualquer "pé-rapado" que tinha acesso, e cujas cerimônias eram vedadas aos de fora. As características do desenvolvimento da cidade e de seus bairros populares e a sucessão das gerações em meio a um processo de massificação cultural imposto tornariam cada vez mais difícil este exclusivismo. Assim, incorporam-se progressivamente aos seus descendentes, principalmente a partir de 1930, indivíduos de diversas procedências, a partir da solidariedade despertada tanto nas órbitas de vizinhança e trabalho, quanto a partir da complexidade de encontros e influências que a vida ganha no Rio. Também a

indústria de diversões, que incorpora muitos desses indivíduos e redefine a produção artística, tornando-a rentável, cria uma série de impasses no meio negro. Questões pessoais entre as grandes personalidades, artistas populares, lideranças, que teriam força desintegradora entre a baianada e seus primeiros aliados cariocas. **[pg. 106]**

Entretanto, este movimento também tem força democratizante, as separações forçando novas alianças, propiciando encontros de gente diferenciada que se identifica a partir de contextos comuns e situações compartilhadas, abrindo uma elite inicialmente exclusivista, e transformando seu aristocratismo em resistência e sentimento revalorizador para enfrentar a grande distância em que é mantido o povo pelas classes superiores e os sentimentos de inferioridade impostos. A consistência das tradições e a força daquela geração permitiria que se mantivesse uma identidade negra atuante na forja do Rio de Janeiro moderno, na aparição de novas formas populares que fascinariam toda a cidade e chamariam seus interesses para cena.

Os conflitos e a modernização expõem a antiga unidade do grupo e interferem nas suas formas fundamentais de expressão. Se o candomblé baiano se mantém em algumas casas, e mais freqüentemente de forma sincretizada nas macumbas que aparecem nos morros, e depois na umbanda da classe média, os ranchos desaparecem, renovando-se na forma moderna das escolas de samba. Os descendentes dos primeiros baianos, afastados de um convívio tão intenso, dispersos pela cidade, mantém o justo orgulho de suas origens e de seus antepassados, hoje consubstanciados nas modernas instituições religiosas e carnavalescas, nas artes e no temperamento profundo do Rio de Janeiro, para quem são tradição e referência. **[pg. 107]**

AS BAIANAS NA FESTA DA PENHA

Saía eu, onte, de tardinha, do chatô para ir no choro do Madruga, no Agrião, quando risca na minha um cujo, meio sarará e que eu me recordei de haver estragado num dia de festa no arraial da Penha por motivo da Ermelinda que então vivia comigo.

Transcrito por Luiz Edmundo em seu livro *O Rio de Janeiro do meu tempo*

Já no primeiro outubro de sua estada no Rio de Janeiro, Hilária Batista iria à festa da Penha enfrentando as ruas tortuosas do Pedregulho, os olhos de recém-chegada fascinados pelo movimento dos romeiros portugueses. Carroças enfeitadas por flores de papel, algumas velhas caleças que só saíam em dias de festa, famílias de comerciantes abastados em andorinhas alugadas, jovens corados em cavalos de sela. Entretanto, já na época, na festa da colônia portuguesa, começavam a se misturar negros que se aproveitavam da franquia propiciada pelo feriado religioso, tornando a Penha, pouco a pouco, um dos seus pontos de encontro regulares e mesmo de extroversão na cidade, principalmente depois da Abolição e com a inauguração de uma linha de trem até as vizinhanças do arraial.

A presença dos negros transformaria a festa, que começara a ser celebrada no dia da Natividade de Nossa Senhora, 8 de

setembro, ainda no final do século XVIII, para depois ser transferida para o primeiro domingo de outubro, em virtude das chuvas que invariavelmente caíam na antiga data. Já depois da metade do século XIX, quando a festa passa a se estender por todos os domingos de outubro, ao lado dos portugueses que comiam e cantavam seus fados na grama, estimulados pelo vinho generoso nos tradicionais chifres de boi ou pela cerveja preta "barbante", começam a se ouvir os sambas de roda dos negros animados pela "branquinha" nacional, a se armar batucadas "em liso" ou "pra valer" jogadas pelos capoeiristas, principalmente quando a noite caía e subia a temperatura etílica da festa.

A festa portuguesa era organizada pela comissão de festejos da Irmandade da Penha, a missa solene, as cerimônias de bênção e as barraquinhas de prendas, jogos e comidas, a que se juntaria o ritual e o espetáculo do cumprimento de promessas que faziam penitentes infatigáveis subir os 365 degraus que levam ao santuário. Venda de quadros e medalhas alusivas, de comidas típicas portuguesas no arraial embandeirado, jogos e apresentações de músicos e dançarinos, caracterizam desde cedo a festa que se constitui numa das alternativas de divertimento popular na cidade, festejos a que a chegada dos negros dá nova vitalidade. Num artigo de jornal em Juiz de Fora, Raul Pompéia descreve a festa do ano da Abolição: **[pg. 108]**

> Depois da refeição, vêm as danças e os cantos. Um delírio de sambas e fados, modinhas portuguesas, tiranas do Norte. Uma viola chocalha o compasso, um pandeiro acompanha, geme a sanfona, um negro esfrega uma faca no fundo do prato, e sorri negríssimo, um sorriso rasgado de dentes brancos e de ventura bestial. A roda fecha. No centro requebra-se a mulata e canta, afogada pela curiosidade sensual da roda. Depois da mulata dançam outros foliões dos dois sexos. Os circunstantes batem palmas, marcando a cadência e esquecem-se,

> quase a dançar também, olhando o saracoteio lento, ou as umbigadas desenfreadas, dos fadinhos de uns ou da caninha-verde de dois pares (..). Entretanto, transitam de permeio grupos carnavalescos mais valentes, romeiros, enroupados a fantasia, zabumbando o zé-pereira, bimbalhando ferrinhos, arranhando guitarras, guinchando sons impossíveis de requinta e gaita.

Já celebrizada no grupo baiano, Tia Ciata com sua gente começa a montar regularmente barracas nos fins de semana festivos de outubro. As mulheres, acompanhadas pelas crianças só despertas pela excitação da festa, saíam ainda de madrugada da praça Onze para pegar à Central o primeiro trem com seus embrulhos de comidas e utensílios. Arriadas as coisas, era assistida no arraial, a primeira missa do dia junto com muitas portuguesas penitentes, formando os baianos um grupo diverso não só pela cor e pelas roupas como pela interpretação íntima que davam à cerimônia cristã, subordinando-a à mística do candomblé, reduzindo-a a um rito propiciatório. Depois de terminados os preceitos, reverenciados os orixás num assentamento no fundo onde se iam montar as barracas, Ciata e as mais velhas lideravam o preparo dos quitutes quase sempre cantando, enquanto as mais moças ralavam o coco, catavam o arroz, aprendendo as receitas elaboradas que se materializavam nos generosos panelões, enquanto os moleques erguiam as tendas e as mesas de tábua corrida. Mais uma vez são essas mulheres o esteio do grupo, criando as condições para a festa, os homens chegando à tarde com seus instrumentos de percussão, pandeiros e tamborins a que se juntam pratos e colheres na roda do samba.

Depois de servida a moqueca de peixe que fazia todos os anos na barraca, à família e aos amigos e vendida aos visitantes, Ciata se dividia entre os assuntos da gerência do negócio e as rodas de samba que se armavam em torno das barracas, dando a

cada ambiente seu tempero e decisão. Juntamente com operários e trabalhadores, a festa reúne a fina flor da malandragem, quando Bulldog, um dos maiorais do Rancho dos Amores, Galeguinho, Zé Moleque, Sapateirinho, Gabiroba, Cometa Gira, Zé do Senado, Brancura, com seus paletós de um botão rigorosamente fechados, calças largas e duras de goma, botinas "reúna de sarto arto" e chapéu "três pancadas" (Luiz Edmundo, em *O Rio de Janeiro do meu tempo)* sobre a linha dos olhos, eram presença certa. "Malandro não estrila" era a palavra de ordem, a roda dos capoeiristas aberta depois da reza para quem tivesse coragem e agilidade nas pernas. Ficam famosas algumas brigas sérias, geralmente atribuídas aos negros pela polícia que intervinha com sua costumeira violência, fruto não só da rivalidade entre os malandros, mas também do contato difícil entre negros e portugueses, rivais no mercado de trabalho braçal e sempre se encontrando empregado e patrão no **[pg. 109]** comércio carioca. Seja pelo temor que inspiravam os bambas da Saúde, seja pelo repique do samba que vai pouco a pouco calando os tambores brutos do zé-pereira, os portugueses perdem presença na Penha que por anos relembra um arraial africano.

Donga, que freqüenta a festa desde criança com sua mãe, a baiana Amélia, fala da polícia na Penha e na cidade:

> Na capital da República, desde os tempos dos coronéis da Guarda Nacional, existentes na época, dos quais conheci alguns como delegados de polícia do Distrito Federal, dos suplentes e inspetores de quarteirão, que são os atuais comissários, até a época dos bacharéis em Direito que substituíram estes no exercício de **[pg. 110]** delegado policial, como marcou a época do dr. Virgulino de Alencar, dr. Motelo Júnior e dr. Flores da Cunha e outros, foi modificada a situação vexatória dos que vinham sofrendo a pressão bárbara e irregular, na sua própria residência em festas íntimas, quando eram cercados pela

polícia de então e intimados a ir ao distrito dar explicações por estar dançando o samba, este que toda gente admira e dança. Em certos casos permaneciam no distrito. Na festa da Penha, os pandeiros eram arrebatados pela polícia, por medida de precaução, quando por falta de sorte dos sambista não estava de serviço na Penha o piquete da cavalaria do 1º ou 9º Regimentos da referida arma do nosso Exército brasileiro, que sempre nos protegeu (Sérgio Cabral, Música naquela base. *O Globo,* Rio de Janeiro, 27 abr. 1963).

Rabo de arraia na capoeira. Ilustração de Calixto, 1906. Arquivo Francisco Duarte.

O domínio dos festeiros negros faz com a festa viva dias de apogeu, tornando-se a principal festividade popular carioca, só sendo superada pelo Carnaval, com a fusão do Carnaval popular com o da elite já pelos anos 30. Por volta da primeira década do século, mais de cem mil pessoas visitavam a Penha durante os quatro ou cinco fins de semana de outubro, atraídas principalmente pelos eventos musicais. Pelas fotos percebe-se que sua freqüência era composta por indivíduos de todas as classes,

não se restringindo aos negros e aos portugueses, a festa atraindo até a moderna burguesia urbana já em busca de algo exótico, forte, para quem o festeiro popular mesmo estigmatizado já desperta um interesse eventual, desequilibrando agradavelmente a vida civilizada das elites. Enquanto o Carnaval popular era comemorado na praça Onze, longe dos bailes e dos corsos da avenida Central, a Penha se constitui num primeiro local de encontro da massa negra com as demais classes urbanas, mesmo a africanização da festa sendo criticada pelos preconceitos dos religiosos e dos intelectuais, e, como conta Donga, pelo rigor da polícia.

A imprensa carioca, a partir do início do século, começa a registrar a repercussão, da Penha na vida da cidade, muitas vezes se mostrando chocada com a força da festa que saíra do controle da Igreja sem ter passado pelo crivo da nova burguesia. Numa crônica de 1906 publicada na revista *Kosmos,* Olavo Bilac se refere à "ignóbil festa da Penha que todos os anos, neste mês de outubro, reproduz no Rio de Janeiro as cenas tristes das velhas saturnais romanas, transbordamentos tumultuosos e alucinados dos instintos da gentalha". Adiante, Bilac dá suas impressões de uma visita ao sítio das celebrações: "Ainda este ano, a festa foi tão brutal, desordenada e assinalada por tantas vergonhas e por tantos crimes, que não parecia um folguedo da Idade Moderna no seio de uma cidade civilizada, mas uma daquelas orgias da Idade Média, em que triunfavam as mais belas paixões da plebe e dos escravos".

No entanto, um grupo de jornalistas cariocas, conhecidos exatamente como "carnavalescos", daria outra abordagem à festa da Penha, expressando a sensibilidade popular na imprensa carioca, na época dominada por um espírito europeizado,

culturalmente despreparado e intolerante na abordagem das manifestações populares cariocas. Nesse grupo está Mauro de Almeida, o Peru dos Pés Frios, e Francisco Guimarães, o Vagalume, que no *Jornal do Brasil* de 23 de outubro de 1911 publica uma matéria com fotos da festa, uma das quais de Sinhô, na época ainda não conhecido como compositor. **[pg. 111]**

Fala Heitor dos Prazeres: "Naquele tempo não tinha rádio, a gente ia lançar música na festa da Penha, a gente ficava tranqüilo quando a música era divulgada lá, que aí estava bem, que era o grande centro. Eu fiquei conhecido a partir da festa de Penha" *(As vozes desassombradas do museu,* Museu da Imagem e do Som/RJ). Cantadas, improvisadas, nas rodas de samba pelos partideiros com o objetivo único de se divertir e divertir os seus, a atenção da nascente indústria cultural faz com que muitas das músicas ali cantadas, adaptadas aos moldes modernos da canção, sambas e marchas, fossem popularizadas no Carnaval carioca.

A festa passa a atrair músicos e grupos profissionais ou em vias de profissionalização, para quem seriam organizados concursos com o patrocínio do comércio e a cobertura da imprensa. O grupo Caxangá, que toma o nome em homenagem à música de João Pernambuco, celebrizada pela letra de Catulo da Paixão Cearense, é um desses primeiros conjuntos organizados com a participação de músicos que buscavam profissionalização, que dariam nova feição à festa, tornada definitivamente a lançadora dos sucessos do Carnaval carioca. Por trás de apelidos nordestinos, formam o grupo alguns dos principais músicos e compositores negros do momento, como Donga, Caninha e Pixinguinha, entre outros, que passam a se apresentar todos os anos, consolidando um verdadeiro movimento musical que todo outubro tomava a Penha, pela primeira vez juntando os festeiros

do povo com o universo do entretenimento tornado negócio. Esses e outros músicos formam novos conjuntos, como o Grupo da Cidade Nova liderado por Pixinguinha, o Sou Brasileiro, o conjunto liderado pelo fabuloso Sinhô — uma formação característica daquele momento de alquimias, já incluindo o piano, com um trombone, as cordas juntando aos violões e cavaquinho o contrabaixo, e uma percussão com ganzá e reco-reco — , grupos musicais onde tocam os grandes instrumentistas da época.

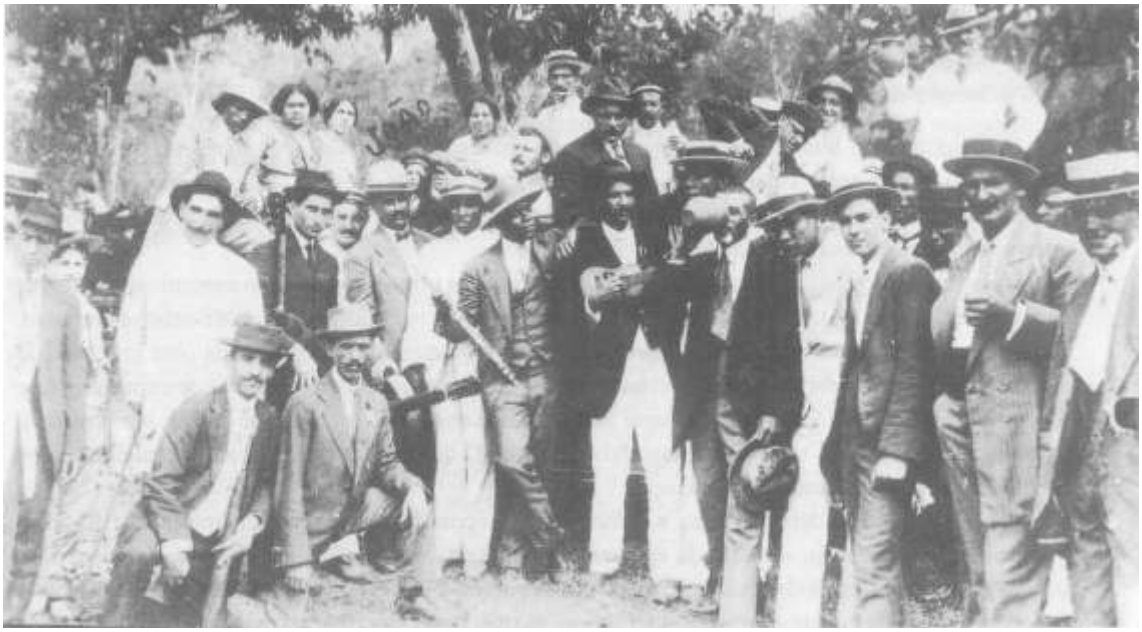
Famosos ficam os duelos musicais de Sinhô com Caninha, outro que tinha relações desde menino com os baianos, freqüentador dos antigos sambas de Tia Dadá na Pedra do Sal, rancheiro de "tradição", freqüentador do Dois de Ouro e do Reis de Ouro na Saúde, e depois do Rosa Branca, União dos Amores, Balão de Rosa, Reinado das Fadas, Recreio das Flores, onde termina como diretor de canto. "Dois cabras perigosos/ Dois diabos infernais/ José Barbosa da Silva/ José Luís de Morais", como são definidos os dois na quadrinha de Assobro, outro cronista carnavalesco da época. Aproveitando-se comercialmente, de forma pioneira, da Penha, o industrial Eduardo França, fabricante do "fabuloso" tira-sardas Lugolina e do "inspirado" xarope Vermutim, instituiu em 1921 um torneio musical oferecendo uma "preciosa" taça ao vencedor. Sinhô, já conhecido nos meios musicais, sestroso com seu violão de madrepérola e cercado de suas pastoras, e por seu grupo por músicos com trombone, clarinete, violões e pandeiro. Lança, então, sua composição *Não é assim,* repetindo o refrão que entra fácil no ouvido do povo:

Não é assim

Assim não é

Não é assim

Que se maltrata uma mulher. **[pg. 112]**



Em primeiro plano, de pé, da esquerda para a direta, João Pernambuco, de chapéu branco, segurando o violão; Patrício Teixeira, de terno branco; Pixinguinha com a flauta e Caninha, com o cavaquinho. Festa da Penha, 1912. Arquivo José Leal.

Caninha, anos depois, numa entrevista, se gaba de ter sido convidado a participar do concurso quando estava displicentemente encostado numa barraca ouvindo a composição de Sinhô, e, assim, de ter improvisado na hora com alguns companheiros, para quem faz chapéus de jornal, empunhando só cavaquinho e violão, a marcha *rag-time Me sinto mal,* comentando as contradições do Carnaval com a vida cotidiana do povão, como tantos fariam mais tarde:

Ai, ai,

Me sinto mal

Depois do Carnaval

Quando chega o Carnaval

Ninguém lembra da carestia

Vamos todos para a Avenida

Caímos na folia. **[pg. 113]**

Tem gente que cai na farra
Na véspera do Carnaval
Na quarta-feira de Cinzas
Sempre diz: — Me sinto mal.

Caninha derrota Sinhô, que se vai enfurecido abraçado a uma cesta de flores que ganhara de consolação, depois atirada para longe, aos pontapés, na estação de trem. A comissão julgadora é aconselhada prudentemente a se dispersar pelo cronista Vagalume, antes que os partidários de Sinhô agravassem seus reclamos, fechando o tempo.

Esses anos de grande evidência da festa a tornam um dos primeiros canais de comunicação entre as classes fora da órbita do trabalho, a situação de informalidade já indiciando pontos de contato e interesse, como ressaltando a veia artística do negro, que progressivamente seria trabalhada pela indústria de diversões, que, se transforma e mesmo eventualmente deforma suas formas originais de expressão, cria Concretamente possibilidades para que uma palavra negra se estenda à sociedade global. Na verdade a "manutenção das formas originais" é uma falsa questão. O que devemos questionar é a qualidade dos condicionantes no momento das mudanças.

Tia Ciata, que não deixa de botar a barraca com sua cozinha musical até sua morte em 1924, era conhecidíssima na Penha, símbolo do apogeu negro da festa, quando "as tias baianas mandavam no arraial". Das tias o mando da festa iria para os compositores e, já no final dos anos 1920, a festa, vítima das perseguições da polícia e da própria Igreja aos negros, bem como do confronto com as alternativas que aparecem para os músicos a

partir da popularização do rádio, teria reduzida sua importância central para a cidade, embora se mantenha viva até hoje, com uma repercussão regular e setorizada.

Em 1920, atendendo às pressões vindas de cima contra o festejo popular, o chefe de polícia, Germiniano de França, proíbe a presença dos blocos, cordões e rodas de batucadas na Penha. Se a proibição não se mantém, a repressão policial é renitente, incidindo principalmente sobre os sambistas. Assim, muitos se afastam em busca da profissionalização que pudesse lhes garantir melhores possibilidades nessa sociedade tão afunilada em oportunidades para o negro. Vagalume, no seu livro *Na roda do samba,* onde homenageia postumamente alguns "baianos" ilustres, Eduardo das Neves, Sinhô, Hilário Jovino e Assumano Mina do Brasil, revela as pressões econômicas feitas pelos capelães que terminariam por dar outra feição à festa popular:

> Hoje já não é tão grande a animação, porque, com a perseguição dos talassas (monarquistas portugueses), veio de Portugal um padre português que, uma vez investido da função de capelão, instituiu a taxa "mínima obrigatória" de 10$000 por cabeça nos "batizados de cambulhada". Não satisfeito com o comércio de fazer cristãos, transferiu a beleza da festa campestre que se realizava no arraial, para a "Chácara do Capitão", o que resulta "uma renda fabulosa". É tão grande o "negócio de batizados por atacado", que foi preciso "mandar buscar em Portugal" um outro capelão, também "talassa", para ajudante do que substituíra o padre Ricardo Silva. Hoje, os dois capelães portugueses ostentam luxuosas batinas de alpaca seda e sapatos de fivelas de platina! **[pg. 114]**

Para Tia Ciata e sua geração de baianas-festeiras tradicionais, mas que por sua posição defensiva na sociedade da época eram circunscritas, nessa vocação, ao âmbito de suas casas e ao Carnaval popular do largo de São Domingos e depois da praça

Onze — a festa da Penha era o momento de encontro de sua comunidade de origem com a cidade, desvendando para os "outros" essa cultura que subalternamente se preservava e que era a cada momento reinventada pelo negro no Rio de Janeiro. Mas sua morte, em 1924, encerra uma época. **[pg. 115]**

A *POLÊMICA DO* PELO TELEFONE

(...) ao delegado do distrito, ordenando-lhe auto de apreensão de todos os objetos de jogatina. Antes, porém, de se lhe oficiar, comunique-se-lhe minha recomendação pelo telefone oficial. Recomende-se, outrossim, ao mesmo delegado que intime os diretores de clubes existentes na avenida Rio Branco e a sua proximidade a se mudarem para outros locais, com prévia ciência dentro do prazo de trinta dias, sob pena de serem cassadas as respectivas licenças.

Ofício do chefe de polícia do Distrito Federal, Aurelino Leal, em 20 de outubro de 1916.

Em 1913, em meio a um período de intensa turbulência política, marcada por greves operárias, crises militares e pela eterna discussão sobre a questão sucessória da presidência, Irineu Marinho, diretor do semanário *A Noite,* desencadeia uma inflamada campanha condenando o jogo que se popularizara no Rio de Janeiro, tanto em clubes que abriam na ex-avenida Central, já com nome de avenida Rio Branco, e nas suas cercanias, acobertando verdadeiros cassinos, sob os sugestivos nomes de Cercles des Armes. Internacional, Aliados, Clubes dos Políticos, Congresso dos Lords, Épatant, Palace Club etc., como, em sua forma mais popular, no jogo de pinguelim, uma espécie de roleta de pobre, que se disseminava pela cidade, bancada por falsos vendedores de "casquinhas açucaradas". O principal acusado pelo jornal era o então chefe de polícia Belisário Távora, responsabilizado por mais esse tradicional conchavo realizado entre aproveitadores e a polícia carioca, tachado de

“incompetente” e “conivente” pelos inflamados artigos escritos no tom moralista tão ao gosto de nossos jornalistas e políticos, encimados por títulos como “O cancro da jogatina” ou “Escândalos do jogo”.

Embora a campanha provocasse algumas medidas por parte das autoridades para não dar na vista, fechando alguns dos cassinos que funcionavam seguramente pagando uma taxa aos policiais, Irineu Marinho não esmorece. Com o espírito irreverente que sempre manteve na imprensa carioca, um grupo de jornalistas de *A Noite,* dos quais ficaram os nomes de Eustáquio Alves Castelar de Carvalho e do escritor e letrista Orestes Barbosa, instalam no dia 3 de maio daquele ano uma roleta de papelão em pleno dia no largo da Carioca, fazendo-se passar por banqueiro e jogadores, afixando o cartaz com os seguintes dizeres: “Jogo franco — Roleta com 32 números — Só ganha freguês”. Conta Jota Efegê:

> “Como seria de esperar, antes mesmo que o senhor Belisário Távora tomasse as providências cabíveis, o guarda civil n° 579 brandindo o cassetete desmantelou a roleta. Ação repressiva imediatamente completada **[pg. 116]** com o aparecimento do comissário Ribeiro Sá, do 3º distrito policial, que, seguido de alguns cavalarianos, pôs o povo em fuga” (Uma reportagem satírica que acabou sucesso de Carnaval. *O Globo,* Rio de Janeiro, 5 fev. 1972).

A matéria sairia no dia seguinte com uma foto de populares em torno da roleta com o título e subtítulo na primeira página: “O jogo é franco/ uma roleta em pleno largo da Carioca”.

Assim é que de uma dessas “comédias” cariocas envolvendo populares, jornalistas, contraventores e policiais, sairia o tema do que é considerado o primeiro samba moderno, revelador dos novos caminhos por que passaria a música trazida pelos baianos frente

Capa da partitura *Ai, si a rolinha, sinhô, sinhô.* In: Almirante, op.cit., s.n.p.

à nova realidade encontrada na cidade do Rio de Janeiro. Donga, seu "autor", pivô de uma interminável polêmica, se referia ao fato numa entrevista ao Museu da Imagem e do Som: "O episódio foi muito comentado. Isso dá samba, pensei eu. Escolhido um motivo melódico folclórico dos muito existentes, dei-lhe um desenvolvimento adequado e pedi ao repórter Mauro de Almeida que fizesse a letra" (Entrevista de Donga, em As *vozes desassombradas do museu,* Museu da Imagem e do Som/RJ).

De acordo, entretanto, com grande parte dos cronistas musicais e pesquisadores, entre os quais o considerado Almirante, o tema em voga teria sido desenvolvido, como tantos outros, na casa de Tia Ciata, numa das freqüentes rodas de samba, presentes, além da dona da casa, seu genro Germano, o "xará" Hilário Jovino, e outros. Em sua versão inicial como partido, e portanto aberto às improvisações, esse samba foi cantado "solto como um pássaro" até 1916 nos pagodes, quando, mantida a sua atualidade pela crônica questão do jogo na cidade e já com o novo chefe de polícia Aurelino Leal, Donga lhe teria dado um desenvolvimento definitivo com uma letra fixada pelo jornalista Mauro de Almeida, o conhecido carnavalesco Peru dos Pés Frios. Ainda de acordo com Almirante, o samba já em sua versão

celebrizada, intitulada *Pelo telefone,* foi tocado pela primeira vez em público no Cinema Teatro Velo, à rua Haddock Lobo, na Tijuca. Em novembro, sua partitura seria registrada na Biblioteca Nacional sob o número 3.295 **[pg. 117]** por Donga, que não menciona parceiros, e depois, em dezembro, impressa no Instituto de Artes Gráficas. Sua primeira gravação sairia pela Casa Edison na chapa 121.312, Odeon, com a Banda Odeon, e logo depois com Baiano e coro, chapa 121.322, visando ao Carnaval que se aproximava.

Capa da partitura de *Pelo telefone.* In: Almirante, op.cit., s.n.p

Em 8 de janeiro do novo ano (1917), saía no *Jornal do Brasil* uma nota do popular cronista carnavalesco Vagalume:

> Descíamos a rua do Ouvidor, em demanda da avenida Rio Branco, quando nos encontramos com o companheiro Mauro de Almeida, o conhecido carnavalesco Peru dos Pés Frios, companheiro inseparável de Morcego. O compadre Mauro é como os bondes da Light, anda sempre apressado, a distribuir pilhérias, a contar casos espirituosos dos nossos carnavalescos. Entende bem do riscado porque é um excelente e competente cronista carnavalesco e escritor teatral.
>
> O compadre Mauro vinha de braço com o sr. Ernesto dos Santos, Donga, e, nos apresentando, disse:
>
> — Aqui tem o Donga, é nosso irmão, é do cordão, é igual, tem direito a continência com marcha batida.
>
> — Que deseja o sr. Donga?
>
> — Apenas uma notícia de que acabo de compor um tango-samba

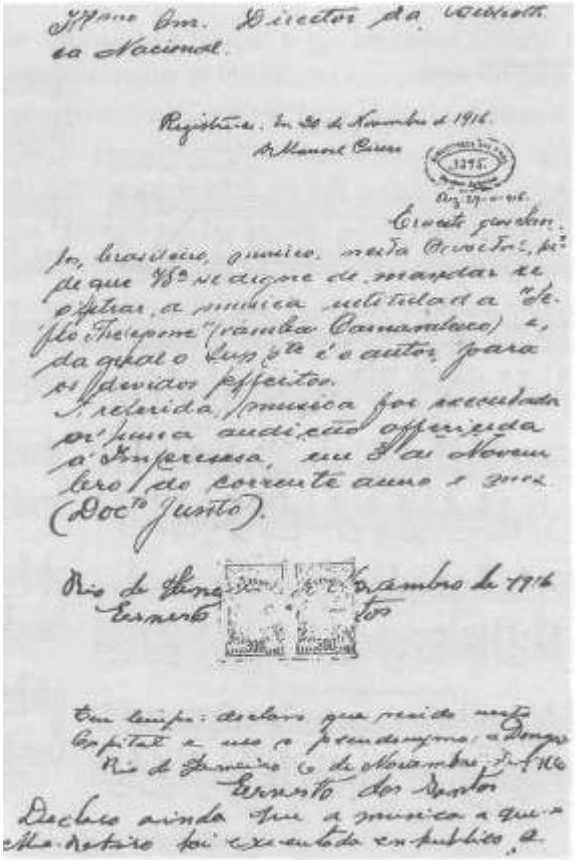
carnavalesco *Pelo telefone,* com letra de Mauro.

Pelo telefone não seria o primeiro samba a ser gravado, antecedido por outros como o partido-alto de Alfredo Carlos Brício *Em casa de baiana,* gravado em 1913, ou por A *viola está magoada* cantado por Baiano em disco de 1914 e talvez por mais uns poucos. Que disputem os especialistas. Seria, isso sim, o primeiro a fazer grande sucesso. A música lançada por Donga é divulgada inicialmente, como era costume, na fase que antecedia o Carnaval, pelas bandas militares que passariam a incluí-la nas retretas **[pg. 118]** de domingo, a partir do sucesso que faz na Quinta da Boa Vista apresentada pela fanfarra do Regimento de Cavalaria da Brigada Policial, regida por José Nunes da Silva Sobrinho. Dos coretos da Quinta, da praça Saenz Peña, do jardim da Glória, do Pavilhão Mourisco, o samba se popularizaria por toda a cidade, distribuída sua letra criticando a polícia, tomando as bandas de confete e os bailes, para se tornar no grande sucesso do Carnaval.

Nos papéis passados de mão em mão por meninos, lia-se a letra:

O chefe de polícia
Pelo telefone
Mandou avisar
Que na Carioca
Tem uma roleta
Para se jogar...

Ai, ai, ai,
O chefe gosta da roleta,



Registro de Donga na Biblioteca Nacional. In: Almirante, op. cit., s.n.p.

Ó maninha,

Ai,ai, ai,

Ninguém mais fica forreta.

É maninha.

Chefe Aurelino,

Sinhô, sinhô

É bom menino

Sinhô, sinhô

Pra se jogar

Sinhô, sinhô,

De todo o jeito, **[pg. 119]**

Sinhô, sinhô,

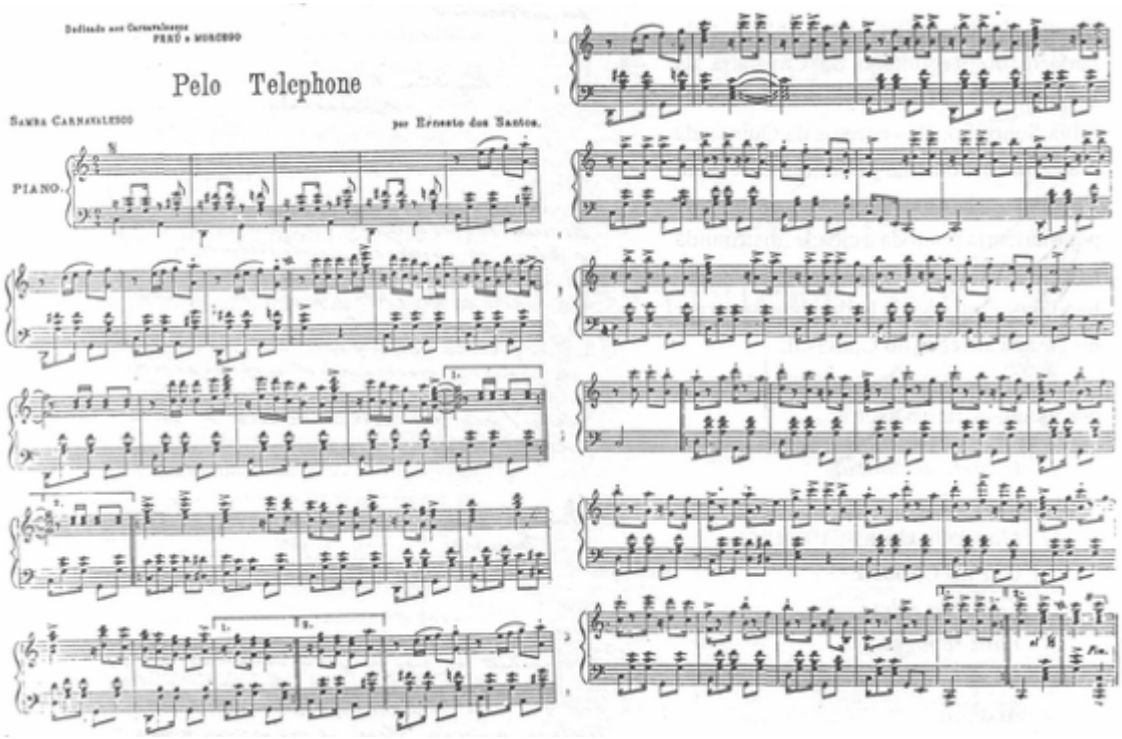
O bacará

Sinhô, sinhô

O pinguelim,

Sinhô, sinhô

Tudo é assim.



Partitura de *Pelo telefone.* In: Almirante, op.cit., s.n.p.

No entanto, nem nas primeiras versões gravadas — que não satisfazem Donga, que só aceitaria como definitiva a da banda do Primeiro Regimento de Infantaria da Bahia, dirigida pelo maestro Wanderley, **[pg. 120]** e nem mesmo na partitura, aparece a letra que ridiculariza a polícia, e que em muito ajudaria sua popularização. Além do desfavor que geralmente acompanha as instituições repressivas, no caso da polícia carioca o ressentimento popular se acentuava por sua tradição de violência e arbitrariedade no trato com a gente pequena, a ralé, e ainda mais com o negro, por princípio considerado suspeito. Daí, a piada desabusada visando ao chefe de polícia, fosse ele Belisário, o de 1913, ou o de então (1917), Aurelino Leal, logo empatizada pelo povo liberado pelo ar carnavalesco. No entanto, a letra cantada não seria assumida, e, malandramente, Donga registrou e depois fez gravar uma versão dirigida ao "chefe da folia", e além disso alongada, homenageando os carnavalescos Morcego, Peru, o co-autor Mauro de Almeida, e Norberto do Amaral Júnior, "praças escovadas" e figuras centrais do Clube dos Democratas e do mundo carnavalesco carioca. A letra autocensurada ficaria assim:

O chefe da folia
Pelo telefone
Manda avisar,
Que com alegria,
Não se questione,
Para se brincar.

Ai, ai, ai,
é deixar mágoas pra trás
é rapaz,
Ai, ai, ai,

Fica triste se és capaz
E verás.

Tomara que tu apanhes
Pra não tornar afazer isso;
Tirar amores dos outros
Depois fazer seu feitiço...

Ai, ai, rolinha
    Sinhô, sinhô
Se embaraçou
é que a avezinha, **[pg. 121]**
    Sinhô, sinhô
Nunca sambou
    Sinhô, sinhô,
Porque esse samba,
    Sinhô, sinhô,
De arrepiar,
    Sinhô, sinhô.
Põe perna bamba,
    Sinhô, sinhô,
Mas faz gozar,
Sinhô, sinhô.

O Peru me disse
Se o Morcego visse
Eu fazer tolice,
Que eu então saísse
Dessa esquisitice
De disse que não disse.

Ai, ai, ai,

Aí está o canto ideal
Triunfal.
Viva o nosso Carnaval,
Sem rival.

Se quem tira amor dos outros
Por Deus fosse castigado
O mundo estava vazio
E o inferno só habitado.

Queres ou não,
    Sinhô, sinhô
Vir pro cordão,
    Sinhô, sinhô, **[pg. 122]**
Do coração,
    Sinhô, sinhô
Por este samba.

O samba *Pelo telefone* teria o carisma de ser uma coisa nova, criado inicialmente numa roda de partideiros sem preocupações autorais, depois recriado usando elementos musicais de diversas origens, e inserido como produto no mercado aberto pela indústria de diversões. Vinculado a mundos diversos, à casa de Tia Ciata e à Casa Edison, às rodas de partideiros e ao departamento de registro de partituras da Biblioteca Nacional. Mundos contíguos na mesma cidade, quase que totalmente separados, só transpassados em seus limites naqueles tempos por santos e heróis.

Além de elementos de partido alto, *Pelo telefone* incorporava o refrão de uma canção folclórica nordestina, gênero que entrara em grande moda a partir do grupo Caxangá, organizado no Rio de Janeiro, que recria canções interioranas que passaram a ser

valorizadas na grande discussão nacionalista que invade a cena carioca. *Rolinha* fazia parte da burleta de ambientação sertaneja *O marroeiro,* escrita por dois líderes do movimento, Catulo da Paixão Cearense e Inácio Raposo, e musicada pelo maestro negro Paulino do Sacramento, apresentada com sucesso em março daquele mesmo ano de 1916 no teatro São José, da praça Tiradentes. O refrão é praticamente reproduzido:

Olha a rolinha,
Sinhô, sinhô,
Mimosa flor,
Sinhô, sinhô,
Presa no laço,
Sinhô, sinhô,
Do meu avô.

Com o refrão da cantiga e o tema de folha policial, *Pelo Telefone* altera o andamento regular do samba de partido, incorporando a divisão característica do maxixe, ritmo já conhecido mais generalizado internacionalmente até, ao contrário do samba, então cantado apenas no meio negro. O ritmo incorporado daria a justa medida da novidade, justapondo o ainda não digerido ao já conhecido, junção possível pela origem comum dos dois gêneros, e mesmo prenunciando a duradoura chegada do novo dono do corpo: o samba carioca moderno.

Em discussão travada numa sala da SBACEM (Sociedade Brasileira de Autores, Compositores e Escritores de Música), presenciada por Sérgio Cabral, dois craques discutiam sobre qual seria o "verdadeiro samba": **[pg. 123]**

> Donga: Ué, ué. Samba é isso há muito tempo — "O chefe da polícia / Pelo telefone / Mandou me avisar / Que na Carioca, / Tem uma roleta

/ Para se jogar."

Ismael Silva: Isso é maxixe.

Donga: Então o que é samba?

Ismael: "Se você jurar / Que me tem amor / Eu posso me regenerar / Mas se é pra fingir mulher / A orgia assim não vou deixar."

Donga: Isso não é samba, é marcha. (Sérgio Cabral, em *As escolas de samba).*

O sucesso da música traz à tona discussões sobre sua autoria. Corre o boato de que o samba dera muito dinheiro, Donga não responde às acusações que se levantam, e paralelamente muitos oportunistas registram a mesma melodia e versos usando diferentes títulos. Carlos A. Lima chega a editar *Chefe da folia no telefone.* J. Meira, aproveitando o anúncio original da música como samba-tango, sem nenhuma razão musical para isso, apenas para efeitos de veiculação, associando-a a um ritmo de sucesso no momento, registra o "tango" *Ai, ai, ai, a rolinha sinhô, sinhô.* Maria Carlota da Costa Pereira também se diz autora do tango assemelhado com o estapafúrdio nome de *No telefone, rolinha, baratinha e Cia.*

No entanto, é da casa de Tia Ciata que vem a atitude mais forte. Donga nunca fora se explicar direito com ela e a negra não era de deixar passar as coisas. Assim, da questão da autoria do samba, os dois nunca se conciliariam. Em cima da bucha, ainda na véspera do Carnaval de 1917, sai num canto de página do *Jornal do Brasil* de 4 de fevereiro: "Do Grêmio Fala Gente recebemos a seguinte nota: Será cantado domingo, na avenida Rio Branco, o verdadeiro tango *Pelo Telefone,* dos inspirados carnavalescos, o imortal João da Mata, o maestro Germano, a nossa velha amiguinha Ciata e o inesquecível e bom Hilário; arranjado exclusivamente pelo bom e querido pianista J. Silva (Sinhô), dedicado ao bom e lembrado amigo Mauro, repórter de

Rua, (falecido) em 6 de agosto de 1916, dando ele o nome de *Roceiro*”*:*

Pelo telefone
A minha boa gente
Mandou avisar
Que o meu bom arranjo
Era oferecido
Pra se cantar.

Ai, ai, ai,
Leve a mão na consciência,
Meu bem,
Ai, ai, ai,
Mas porque tanta presença,
Meu bem? **[pg. 124]**

Ó que caradura
De dizer nas rodas
Que esse arranjo é teu!
É do bom Hilário
E da velha Ciata
Que o Sinhô escreveu.

Tomara que tu apanhes
Para não tornar afazer isso,
Escrever o que é dos outros
Sem olhar o compromisso.

As versões da história desse samba são muitas. Donga mais tarde diria que a primeira estrofe, a original e mais contundente, teria sido feita pelo Didi da Gracinda na casa de Tia Ciata. O grande sambista da festa da Penha, Caninha, teria contado numa

roda de amigos que o samba teria sido roubado de João da Mata e de Minam, compositores do morro de Santo Antônio. As possibilidades oferecidas pelo mercado fonográfico e pelo teatro, de remuneração e prestígio para indivíduos desprivilegiados socialmente, justificariam atitudes oportunistas, no vale-tudo pela vida, como já anteriormente havia acontecido com João Pernambuco, omitido por Catulo na autoria de várias músicas que se popularizam, como voltaria a acontecer tantas vezes na história do samba carioca.

No início de fevereiro de 1917, Paschoal Segreto, o homem que virtualmente inventa a indústria cultural no Rio, lança no São José da praça Tiradentes a "revista de uso e costumes" *Três pancadas,* outra parceria da dupla de sucesso do momento, Carlos Bittencourt e Luís Peixoto. Dentro do gênero, a revista se inspirava nos acontecimentos do momento para elaborar maliciosos e críticos comentários dramático-musicais. Suas músicas eram escritas pelo regente da orquestra ou apareciam sob a rubrica de "música de diversos autores", recurso também corrente no meio, que permitia que se aproveitassem as músicas do momento ou incluíssem lançamentos para o próximo Carnaval. O espertíssimo Paschoal não deixaria fora o samba *Pelo Telefone,* escolhendo a dedo uma de suas *vedettes,* Júlia Martins, a deliciosa Julinha, para interpretá-lo. Claro que Julinha, maxixeira de sucesso, canta a letra com "chefe de polícia" no dia de lançamento da revista, incorrendo na ira do censor designado, um suplente de delegado, que sai do seu camarote, se dirigindo aos bastidores para exigir o corte nos versos. O literato Bastos Tigre, presente, que na época assinava como Cyrano & C. uma coluna no *Correio da Manhã,* registra o caso.

O sucesso do *Pelo Telefone* provocaria várias paródias do

samba, algumas mantendo o sentido crítico original da composição, como a que também é endereçada à polícia em sua campanha contra o meretrício, **[pg. 125]** também tradicional fonte de lucros extras, publicada no *Jornal do Brasil* no dia 17 daquele mesmo fevereiro:

O chefe da polícia
Com toda carícia
Mandou-me avisar
Que de rendez-vuzes
Todos façam cruzes
Pelo Carnaval

A Noite, não querendo ficar atrás, também publica uma paródia relativa à polícia:

O chefe dos sherloques
Por meio do cabo
Manda avisá
Que vai de reboque
Já, senão acabo
De o desencaminhá.

Pode vir menino
Que uns véio amigo
Cá tu acharás
Temos Airelino
O bicho pelo antigo
E "Muchas coisas mas".

O fim da Primeira Guerra Mundial no mesmo ano provocaria outra:

O general Foch
Pelo telefone
Mandou avisar
Que os chefes dos boches
Foram capitular

Ai, ai, ai,
Ladrão Kaiser
Para onde é que vais? **[pg. 126]**
Ai, ai, ai,
Que assim foges
Dos teus generais...

A publicidade também se vale do sucesso:

O chefe da folia
Pelo telefone
Manda dizer,
Que há em toda a parte
Cerveja Fidalga
Pra gente beber

Quem beber Fidalga
Tem alma sadia
Coração jovial,
Fidalga é a cerveja,
Que a gente deseja,
Pelo Carnaval

A polêmica revela as regras que a cidade passa a impor, à medida que progressivamente se interessa e passa a consumir cultura de suas camadas populares, essa nova cultura popular carioca que vai se recriando e estruturando a partir das tradições

dos negros. Divertimento e expressão desses grupos desprivilegiados, que juntam, nas mesmas rodas e sob as mesmas cores, arte criada por indivíduos de diversas origens sociais e raciais. No negro é reconhecida sua musicalidade, seu corpo visto como propício não só para o trabalho mas para os prazeres sensuais e o entretenimento das novas classes urbanas, nos palcos, nos campos de futebol, na cama, se abrindo para algumas possibilidades irrecusáveis de sucesso e dinheiro, dadas as acanhadas chances que para essa maioria se reservam. Se essa cultura popular é então redefinida pela nova situação, a presença do negro, justamente na capital da República, a partir daí sairia do âmbito dos seus iguais para se marcar de forma complexa em toda a vida nacional. **[pg. 127]**

AS TRANSFORMAÇÕES NA COMUNIDADE NEGRA E A VIDA NO RIO DE JANEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO

Pelo lado de cá, sim, era preciso, de qualquer jeito, levantar uma barreira: sob o comando de Nero, no espaço de uma manhã, ergueu-se uma barricada formidável. (Para falar a verdade, a barricada da Pouca-Vergonha nunca chegou a ficar pronta: a cada hora alguém acrescentava, com permissão do seu comandante, um móvel velho, troncos de árvore, barricas e tonéis de querosene. O povo da nossa rua — com desonrosas exceções — perdeu-se de amores pela sua trincheira. Tratou-a como se fosse um rancho de Carnaval. Angela, por exemplo, que nunca mais tivera notícia de Gonzalez, trazia flores diariamente e encarapitou, lá em cima, um São Sebastião de três palmos).

Trecho do livro *Quatro dias de rebelião,* de Joel Rufino dos Santos.

A aproximação dos cultos negros com o catolicismo se daria desde o início da escravatura, a partir de situações em que o africano, um ser extremamente religioso, necessitava participar da religião dos senhores, que, usada como uma máscara, lhe permita ocultar seus próprios ritos. De qualquer forma, o negro participa de dois mundos civilizatoriamente diversos, embora, nas gerações aqui nascidas, o catolicismo já parta de sua memória profunda, apesar de suas cerimônias inicialmente não se confundirem, os cultos africanos celebrados na senzala ou na mata. Entretanto, a continuidade dessa aproximação forçada, a contigüidade da vida do escravo com o mundo dos brancos, associaria a identidade de orixás à dos santos católicos, levaria filhas-de-santo a irmandades de Nossa Senhora, transformaria as missas em preâmbulos das

festas africanas. Tal aproximação se inscreveria de forma complexa tanto nas religiões africanas atualizadas pela vida brasileira, como nas novas religiões negro-brasileiras, resultado do encontro do negro com seus novos interlocutores, sejam eles os brancos senhores, ou mestiços, índios, ou mesmo outros brancos encontrados em situações de paridade social a partir do processo abolicionista.

No candomblé tradicional, as órbitas do catolicismo e da religião negra não se confundem, mas na macumba carioca, surgida nas primeiras décadas desse século, do encontro de vastos contingentes populares agrupados no Rio de Janeiro pela reordenação nacional, elementos místicos de origens diversas seriam incorporados e redefinidos numa nova síntese. Ainda na Bahia, no tempo em que Hilária fez o santo num candomblé nagô, se observava o processo de encontro dos cultos negros com o catolicismo. Enquanto **[pg. 128]** algumas casas tradicionais mantinham o culto aos orixás de forma bastante aproximada da matriz africana, como é principalmente o caso das casas nagô, keto e ijexá em Salvador, São Luís do Maranhão e Recife, a grande maioria dos terreiros da capital baiana e do interior se transformava a partir da posição do negro na sociedade e das características de seus novos contatos culturais.

As relações do cristianismo com os cultos bantos eram mais antigas, enquanto a das entidades iorubas com os santos católicos só ocorre quando as novas religiões sudanesas tomam Salvador no final do século XVIII. Verger discorre sobre a vinda do culto dos orixás para o Brasil:

> Durante toda a primeira metade do século XIX, as chegadas de escravos da região do golfo de Benim eram contínuas, houve certos anos em que cerca de cem veleiros fizeram a viagem entre a Bahia e

> esta parte da costa da África. Os barcos traziam os prisioneiros de guerra feitos pelos reis do Daomé contra seus vizinhos nagô-ioruba, e reciprocamente enviavam os agressores que eles tinham capturado. Eles eram respectivamente embarcados em Uida e em Lagos. Assim chegava ao Gege Mahi que trouxeram à Bahia o culto de Sakpata, chamado Azoani no Brasil, de Nanã Buruku e Dan; os Gege Mundubi (Hweda e Hula) trouxeram Hevioso (Sobo e Bade). Os voduns da família real de Abomeu chegaram por sua vez a São Luís do Maranhão, estabelecidos sem dúvida neste lugar por Na Agostime, mãe do rei Ghezo, exilado por Adandozan quando ele exerceu o poder no início do século XIX. Eles tinham sido despojados de todas as suas posses materiais mas não haviam podido apagar de seus espíritos e de seus corações sua religião tradicional. Chegavam assim muitos prisioneiros de guerra feitos no reino de Ketu e de Savê, trazendo com eles os cultos de Oxóssi e de Omulu. As guerras intertribais dos iorubas trouxeram ao Brasil contingentes das diversas nações embarcadas em Lagos, Badagri e Porto Novo. Eles trouxeram quase todos os seus deuses. Os iorubas de Oyo vinham com Xangô, deus do trovão tido como o terceiro de seus reis; os Egha trouxeram Iemanjá, divindade do rio Ogum que na Bahia se tornou deus do mar; os Ijexa vieram com Oxum, que se tornou a divindade das águas doces no Brasil; os Ekiti trouxeram Ogum, deus do ferro, dos ferreiros e dos guerreiros. A gente de Ife veio com Oxalá, divindade da criação; os de Ifan, Oxalufan e os de Ejigbo, Oxaguian, os dois nomes sob os quais se rende o culto de Oxalá no Brasil. Oya, divindade do Niger e das tempestades, tornou-se Iansã na Bahia. Uma grande parte dos orixás e voduns da Nigéria e do Daomé atuais passaram assim o Atlântico para se implantar nas Américas (Pierre Verger, em *Notícias da Bahia).*

No Brasil, praticamente é extinta a casa do Ogã, voltada para a presentificação dos antepassados; só se tem notícia de uma dedicada a seu culto na ilha de Itaparica, enquanto tem continuidade e se generaliza aqui o culto dos orixás — entidades não antropomórficas representando aspectos da natureza e elementos primordiais da vida — no “candomblé” baiano, nome

que aqui se vulgariza passando a denominar genericamente os cultos negros. Em Salvador e no interior baiano essas tradições seriam retraduzidas frente à realidade movediça do negro, principalmente depois da derrota das insurreições, quando as dificuldades ocasionadas pela repressão que se sucedeu passa a se constituir em forte motivo de desagregação. Assim se inicia, à medida que se rompe cada pequena organização de nação, o processo de justaposição de entidades das diversas culturas africanas, e, no momento seguinte, com entidades **[pg. 129]** nacionais, índias e caboclas, os encantados, e com os santos católicos, convivendo procedimentos místicos de povos diversos, que em cada casa de culto se harmonizariam de forma própria.

Mantêm-se os fundamentos dos cultos originais, principalmente a dinâmica do transe e de sua socialização pela possessão das entidades comunais — que de resto é comum às demais religiões das diversas culturas africanas aqui aportadas — , o que nos permite pensar numa grande religião negro-brasileira com versões regionais, encimada pelo panteão dos orixás iorubas. Entretanto se pode imaginar a perda de elementos culturais ocasionada pela violência da vinda forçada para o Brasil, além da inevitável simplificação dos cultos na maioria dos terreiros, reduzidos os rituais que exigiam um tempo longo de reclusão e sacrifícios pecuniários fora das possibilidades dos fiéis.

Com o rompimento das linhagens familiares vinculadas ao culto de orixás particulares, seus membros divididos ou mortos pela escravatura, a memória dos cultos se fragmenta, se mantendo fiel ao sentido fundador mas alterando referências cosmogônicas e litúrgicas uniculturais pela pluralidade cultural dos participantes. Assim, de candomblé, seriam chamados em Salvador tanto os terreiros tradicionais que perduram, como os

dos bantos, nações que negociariam misticamente suas relações, sob a liderança, a partir de determinado momento, dos mesmos orixás. Nos candomblés de caboclo, como são chamados, revelando a presença de influências autóctones, a figura do líder ganha grande importância, podendo-se dizer que os terreiros se idiossincratizam, se renovando a tradição a partir da personalidade religiosa de seus chefes, que não só a interpretam como preenchem suas lacunas. Religiões gestadas por povos livres na África, regendo suas vidas através de mitos que definem sazonalmente o fluxo da sociedade e medeiam suas práticas, situação que se transtorna radicalmente ao se tornarem uma casta de escravos no Novo Mundo. Os novos cultos no Brasil ganham um cunho mais assistencial e imediatista, tradições que continuam em processo de perpétua transformação a atender às necessidades do negro, mesmo depois de libertado, mas não integrado à sociedade brasileira, como continua ocorrendo, no contexto diverso do Rio de Janeiro, na macumba carioca.

Nas próprias casas tradicionais, como no Ilê Iyá Nassô, onde foi feita Tia Ciata, e nas casas de candomblé baiano instaladas no Rio, geralmente em correspondência direta com um terreiro de Salvador, como no culto de João Alabá na Saúde, já estavam presentes objetos de culto cristão, como já eram associadas cerimônias católicas e o próprio espaço da igreja incorporado à seqüência regular dos ritos da religião negra. No barracão central o altar era composto com santos católicos destacados pelos panos brancos e pela ornamentação de flores de papel colorido. Testemunha Roger Bastide anos mais tarde:

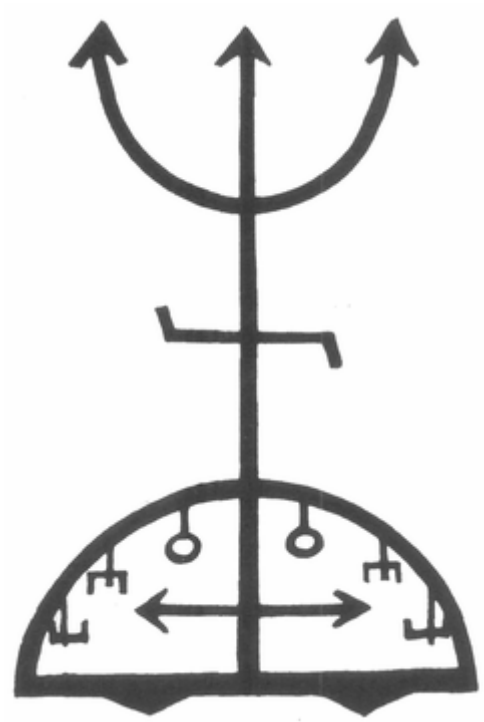
> Pode-se perguntar qual a função do altar católico na festa. A primeira vista parece que ele não desempenha função alguma; em todas as cerimônias a que assisti não o vi ser utilizado nem no princípio, nem

> no meio, nem no fim. E mesmo quando há muita gente, os espectadores, os ogãs, as filhas-de-santo em descanso escondem-no com os seus corpos (Estudos do sincretismo católico fetichista, em *Estudos afro-brasileiros).*

Bastide ressalva, entretanto, que a ordem das imagens e os demais elementos no altar variam de acordo com o calendário místico, o que revela sua funcionalidade dentro do culto do candomblé, como também **[pg. 130]** são paramentados os altares em muitas casas de santo para as festas de Maria ou de santo Antônio do calendário católico, quando no terreiro são cantadas sentidas ladainhas.

A presença da gente do candomblé nas igrejas, a missa precedendo as principais festas dos orixás, já era uma tradição dos baianos e se mantém ainda hoje no Rio de Janeiro, mesmo com a oposição de alguns párocos preocupados com a africanização da cerimônia cristã, nos dias dos santos africanos, tomada pelas tias negras com seus trajes rituais. A missa era preâmbulo da festa no barracão, memória do tempo em que a presença do negro na igreja justificava as suas festas religiosas separadas, vistas pelos senhores como uma mera repercussão "primitiva" da celebração católica. Esse sentido de máscara já no grupo baiano no Rio de Janeiro havia sido substituído por uma compreensão diversa da missa, quando o ritual católico era encarado com um espírito estritamente devocional, integrado como um momento complementar e propiciatório à celebração do orixá homenageado. Uma cerimônia de abertura, quando o negro se comprometia com a comunidade maior antes de reafirmar suas próprias tradições. Dessa invasão do candomblé à religião católica fazem parte as festas de Salvador, como a lavagem de Nosso Senhor do Bonfim, que, também de origem portuguesa, é apropriada pelos negros e reinterpretada a partir de seus

costumes de lavagem dos objetos sacrificiais com óleo de dendê, sangue ou água consagrada. Na Bahia, nas sextas-feiras, dia de Oxalá, na igreja do Senhor do Bonfim, os candomblés saem em procissões, as mulheres levando a água para a festa em jarras ornadas de flores, como já era de uso na época, lideradas pelos pais-de-santo.



Garfo de Exu. Desenho de Abdias do Nascimento. Posta Funarte, 1982.

Dessa forma, mesmo entre os nagôs da diáspora baiana do Rio, o catolicismo tinha presença no culto. Inicialmente incorporado como subterfúgio, seus elementos, entretanto, foram, através do processo de alquimia religiosa, precipitado pela irregularidade da vida do negro, se integrando de forma profunda aos rituais e à mentalidade religiosa do grupo. Com os bantos o processo ocorre de forma diversa, uma vez que a Igreja tinha sido acionada na operação portuguesa em Angola, e muitos dos que para aqui foram trazidos escravizados já tinham tido contato com o catolicismo ainda em terra africana. São notáveis suas festas cariocas, muitas vezes saídas das irmandades católicas, que durante o ciclo do Natal vão as ruas **[pg. 131]** celebrar motivos religiosos que se desdobram em festejos populares. Nesses grupos de festeiros negros, cucumbis, pastoris, que mais tarde seriam deslocados para o Carnaval, fica patente a presença dos bantos, que com sua extrema sociabilidade se opõem à atitude mais reservada e eventualmente esotérica dos iorubas. Mas são os baianos no Rio de Janeiro, grupo constituído

em grande parte por sudaneses e seus descendentes, que introduzem os ranchos na cidade.

É com a aproximação das festas profanas, e com a convivência com indivíduos de outras procedências e hábitos religiosos diversos, que pouco a pouco passavam a ganhar presença no meio, aproximados nas favelas e nos subúrbios do Rio, que o candomblé, vindo da Bahia com as marcas da vivência do negro no Brasil escravagista, continuaria a se transformar. Se algumas casas se mantêm ligadas aos cultos tradicionais, apareceriam novas linguagens religiosas que, embora sincréticas, mantêm a liderança do negro. Assim, as novas religiões populares expressam a nova condição de subalternização do negro nas grandes metrópoles do Brasil republicano, contêm seu lamento e sua revolta, mas têm ainda no candomblé baiano e em tradições bantos suas principais referências. A desintegração na capital das antigas organizações de nação e a crescente chegada de outros trabalhadores, nacionais ou estrangeiros — uma nova clientela, em quem a principal empresa religiosa nacional, a Igreja Católica, teria um interesse menor — transforma o mercado dos bens de salvação e assistência espiritual na cidade.

Ainda no século XIX, a reinterpretação dos cultos e das festas da Igreja Católica pelo catolicismo popular e pelas religiões negras seria progressivamente recebida com reservas pela Cúria. No entanto, a Igreja Católica sempre pretendeu ser a grande religião brasileira, mantendo a presença que conquistara na colônia através da política das "duas Igrejas", que criara espaço tanto para um cristianismo africanizado, separado; funcional tanto à escravatura, quanto para um catolicismo interiorano, sem padres, centrado no culto dos santos. Começa a ganhar prestígio na Igreja a liderança de um espírito clericalista que defende a

uniformização das expressões do culto dentro dos moldes romanos, o que cria choques e mesmo proibições dos costumes devocionais do povo. Com a separação da Igreja do Estado, com a República, é dado aos bispos pleno controle das questões religiosas, definindo-se uma nova política que enfatiza a vida sacramentai e a instrução religiosa, e as massas nacionais, com suas crendices e seu analfabetismo, passam a ser vistas quase com desprezo, como incapazes de perceber profundamente a fé cristã. Os padres redentoristas, vindos em fins do século XIX para as novas missões, evitam as manifestações de caráter social e profano se dirigindo especialmente em suas pregações aos próprios padres. Muitas irmandades são suprimidas em virtude de seus hábitos de autonomia ou então são incentivadas a se laicizarem totalmente, enquanto as que perduram são marginalizadas dos novos rumos da Igreja. Quando a volta dos jesuítas faz ressurgir as congregações marianas e as organizações de Filhas de Maria, essas então seriam vinculadas diretamente à autoridade eclesiástica. Ao mesmo tempo, é duramente criticada a participação dos sacerdotes católicos na vida política do país, como acontecera freqüentemente durante o Império. **[pg. 132]**

A romanização da Igreja brasileira é mais bem assimilada pelas elites, e força a uma redefinição da participação popular, que se mantinha teimosamente apegada a suas antigas tradições. A separação entre Igreja e Estado também permite, a partir de fins do século XIX, o ingresso no país de grupos protestantes, pequenas empresas de salvação, que defendem o acesso dos fiéis ao texto bíblico, rompendo as tradições da hierarquia católica no contato com as fontes da fé cristã, e mantendo um caráter leigo de participação em oposição ao clericalismo imposto pelos bispos reformadores. Se o povo estava acostumado a ver o catolicismo

como uma decorrência direta da tradição do país, todos somos cristãos, mesmo que de segunda classe, o protestantismo oferecia uma opção religiosa que teria grande ressonância entre as camadas populares do Brasil moderno e consonância com o sentido disciplinar exigido ao trabalhador no Terceiro Mundo. No futuro se veria o embate das diversas seitas protestantes contra as religiões negras no Rio.

No meio popular carioca, onde a colônia baiana era uma elite a partir de suas organizações religiosas e festeiras, é de grande importância a presença também de negros malês ou muçulmins e haussas, africanos que migram para o Rio de Janeiro, fugindo das perseguições que passam a sofrer depois de liderar, junto com os nagôs, as insurreições baianas na primeira metade do século XIX. Ao lado dos nagôs, embora em menor número, o negro islâmico se organiza em grupos de culto no Rio, que saíam nas ruas dos subúrbios distantes com suas roupas brancas e gorros vermelhos, celebrando as iniciações. Suas casas pelas ruas de São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio e da América, no coração da Pequena África, revelam a dedicação às coisas de culto, uma nação que vai desaparecendo, levando seus fiéis a progressivamente atenderem à gente de fora, e mesmo a brancos das elites que, em busca de filtros amorosos ou outras soluções fulminantes para seus problemas, vencem seus temores e se aproximam da parte "mal-afamada" da cidade.

João do Rio, em *As religiões do Rio,* se refere aos malês do princípio do século:

> Logo depois do *suma* ou batismo e da circuncisão ou *kola,* os *alufás* habilitam-se à leitura do Alcorão. A sua obrigação é do *kissium,* a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr-do-sol. Eu os vi, retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o aluma *gariba,*

> quando o crescente lunar aparecia no céu. Para essas preces, vestem o *abadá,* uma túnica branca de mangas pendidas, enterram na cabeça *um filá* vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite o *kissium* continua, sentados eles em pele de carneiro ou de tigre. (...) Essas criaturas contam à noite o rosário ou *tessubá,* têm o preceito de não comer carne de porco, escrevem orações numas tábuas, as *atô,* com tinta feita de arroz queimado, e jejuam como os judeus quarenta dias a fio, só tomando refeições de madrugada e ao pôr-do-sol. (...) Há em várias tribos vigários gerais ou *ladamos,* obedecendo ao *lemano,* o bispo, e a parte judiciária está a cargo dos *alikaly,* juízes, *sagabano,* imediatos dos juízes, e *assivajiú,* mestre de cerimônias. Para ser *alufá* é preciso grande estudo, e esses pretos que se fingem sérios, que se casam com gravidade, não deixam também de fazer *amuré* com três e quatro mulheres.

As informações de João do Rio se baseiam menos em sua própria observação e mais nos relatos de seus informantes, já que esta organização dos muçulmins que descreve provavelmente não chega a existir **[pg. 133]** com toda essa complexidade no Rio de Janeiro. É provável que tenha vigorado em Salvador, quando grande número de malês e haussas são trazidos pelo tráfico para a cidade, uma comunidade islâmica que se forma à parte, extremamente religiosa, independente, militante, e peculiarmente puritana, já que adotava a poligamia masculina, enquanto as mulheres eram submetidas a um estrito código de pertencimento. O conde Gobineau, companheiro de Pedro II em conversas intelectualizadas durante sua estada no Rio de Janeiro como embaixador da França, autor de teorias afirmando a supremacia do homem branco que se

Ponto de Exu Rei. Desenho de Sebastião Melo. In: 7 *brasileiros e seu universo,* op. cit., p. 90.

popularizaram entre as elites, escreve sobre eles por volta de 1869:

> A maioria desses minas, senão todos, são cristãos externamente e muçulmanos de fato: porém, como esta religião não seria tolerada no Brasil, eles a ocultaram e a sua maioria é batizada e trazem nomes tirados do calendário. Entretanto, malgrado esta aparência pude constatar que devem guardar bem fielmente e transmitir com grande zelo as opiniões trazidas da África, pois que estudam o árabe de modo bastante completo para compreender o Alcorão ao menos grosseiramente. Esse livro se vende no Rio nos livreiros ao preço de 15 a 25 cruzeiros, 36 a 40 francos. Os escravos, evidentemente muito pobres, mostram-se dispostos aos maiores sacrifícios para possuir esse volume. Contraem dívidas para esse fim e levam algumas vezes, um ano para pagar o comerciante. O número de Alcorões vendidos anualmente eleva-se a mais ou menos uma centena de exemplares (...) A existência de uma colônia muçulmana na América, creio, nunca foi observada até aqui, e (...) explica a atitude particularmente enérgica dos negros minas*.

* Esse trecho do livro *Le Comte Gobineau au Brésil,* de G. Readers, citado em *As religiões africanas no Brasil,* de Roger Bastide, comete um engano, já que no Império, época em que Gobineau aqui esteve como embaixador da França, a moeda corrente era o mil réis. (N. do A.).

No Rio de Janeiro, os muçulmanos negros, pela exigüidade de seu número não perdurariam por muito tempo como um grupo separado, e alguns, apesar de sua rivalidade com os nagôs, iriam progressivamente freqüentando suas festas, enquanto outros se isolariam ou voltariam para a África, considerados como feiticeiros de grande poder, capazes de realizar trabalhos mágicos e eventualmente maléficos. Muitos anos depois daqueles primórdios, d. Carmem ainda se benzia quando falava em Assumano Mina do Brasil, “da costa da África”, que morava num sobrado na praça Onze, 191. Homem que trabalhava com os

astros, era comum passar dias em jejum. Era conhecido dos baianos ligados ao terreiro de candomblé de João Alabá, e se freqüentavam. Sua mulher, Gracinda, dona do bar Gruta Baiana, na rua Visconde do Rio Branco, vivia numa casa separada da sua, na antiga rua Júlio do Carmo, já que os preceitos impediam que Assumano tivesse mulher durante a maior parte dos dias. Conta-se que, certa vez, Gracinda, irritada, forçou sua companhia: Assumano quase morreu. Muitos desses africanos ainda são lembrados como **[pg. 134]** feiticeiros pelos antigos, e seus nomes aparecem esparsamente por livros e artigos. É, entretanto, praticamente impossível distingui-los quanto a suas nações, como Adioê, também muito respeitado, que Bucy Moreira afirmava "ser de outra lei", não conseguindo precisar melhor a informação.

Tia Dadá, Tia Inês, Tia Oni, Torquato Tererê e tantos outros eram consultados para os assuntos do amor e da morte, trabalhando, enfim, como empresários independentes, atendendo a quem chegasse, substituindo a situação ritual pela consulta, ao contrário dos centros mais exclusivistas com processos rigorosos de iniciação e de seleção dos assistentes. Com o fim do islamismo negro no Rio, como tinha acontecido com os bantos cujos cultos originais se haviam confundido com o cristianismo e com as religiões indígenas, esses remanescentes, por vocação ou esperteza, isolados em suas aventuras místicas, compreendidos como feiticeiros, atendem e oferecem seus serviços mágicos aos impacientes e aos necessitados. Enquanto os terreiros mais apegados à tradição africana se manteriam inicialmente fechados aos de fora, são os feiticeiros que recebem aqueles em busca de remédio, dinheiro ou vingança, gente que chega de todas as partes da cidade, revelando uma enorme crise mística que toma aqueles templos de transformações, esperanças e miséria.

As particularidades e a extrema riqueza de significados dos orixás dos sudaneses fazem com que se estabeleçam no Brasil, nas senzalas ou nos cantos das ruas, correspondências de cada um com entidades de outras culturas africanas e com os personagens da cosmogonia cristã. Assim ocorre com a figura carismática de Exu, do candomblé baiano, ou dos Exus, da macumba carioca, personagem místico que discute questões cruciais como a da informação e do conhecimento, e a própria ética social do negro relativa à sua situação na sociedade brasileira, frente aos apelos da ordem e os da insubmissão. É nesse encontro entre negros baianos e cariocas que os orixás iorubas seriam apresentados no Rio de Janeiro, e sob sua liderança, junto a entidades históricas ligadas ao período da escravatura, se fundariam as novas religiões negras.

> Esse está só e de pé como filho de estrangeiro
> É justamente à entrada da cidade que se encontra o campo em que ele cava
> Quando ele se irrita, atira uma pedra na floresta e essa começa a sangrar
> Exu, enviado da morte sobre a cabeça dos homens
> Ele grita pra provocar agitação na casa
> Usa uma calça curta para se colocar como guarda à porta de Deus
> Faz o torto ficar direito e o direito ficar torto
> É um homem pequenininho que volta com eles do mercado noturno
> Homem muito próximo, como as margens da estrada
> Falam muito mal de mim
> Faz com que não se compre e nem se venda nada no mercado até o cair da noite
> Agbe faz com que a filha do rei não cubra a nudez de seu corpo
> Patife que mostra seus testículos às crianças que mostram seus testículos **[pg. 135]**
> Fiscal da estrada-de-ferro
> Cobrador que toma o dinheiro à força

Provoca agitação sem perder o fôlego
A discussão gera a batalha
Iba Agbe Mejuba
Salve Exu! Exu! eu me prostro
(Texto africano traduzido por Pierre Verger, em *O Segredo da macumba).*

Exu, o mais jovem dos filhos incestuosos de Iemanjá no mito nagô, intermediário entre as divindades e os homens, o Mercúrio africano, homenageado antes de qualquer cerimônia — uma homenagem dúbia que o alija das festas de candomblé — auxiliar dos feiticeiros e dos mágicos, nas análises eruditas comparado ao *trickster* anglo-saxão, seria o patrono das mudanças, como já começara a ser nas lutas ao lado de Ogum durante a escravatura. Se os terreiros tradicionais de candomblé são protegidos por Exus, um trancado, vigilante das entradas, e outro compadre, familiar, sua incorporação nas iaôs é sempre assumida com reservas, com receio. Muitas filhas, quando ele é seu orixá de frente, lastimam sua sina, a identificação com o demônio cristão lhes prometendo uma vida de turbulência.

Esse sincretismo com o diabo vem de sua invocação pelos escravos na luta com os brancos, fechando os caminhos dos capitães-de-mato, sempre em superioridade com suas armas de fogo, envenenando-os com a conivência de Ossain, atemorizando à noite os portugueses. Seus significados de liberador se expandem tanto para a luta política como para a sexualidade desenfreada, garantindo sua atualidade na sociedade moderna brasileira. Se Bastide afirma que "a luta racial só pode influenciar as linhas já traçadas pela tradição ancestral", acreditando na riqueza da cultura africana para expressar as formas modernas de viver e de sentir, as novas experiências do negro e de seus novos parceiros na sociedade brasileira moderna criam novas sínteses religiosas,

mais adequadas à situação do negro que o fino cristal nagô. Assim é que novos cultos aparecem no Rio e em várias cidades, como uma nova linguagem mística urbana do negro brasileiro, liberto mas não livre, ainda aprisionado em sua subalternidade.

Os novos terreiros absorvem e juntam em um discurso comum a influência do candomblé e as principais linhas bantos há muito presentes no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e no Espírito Santo, como a cabula, que aparece mencionada em relatos desde o início do século XIX, e a omolokô. Neles se incorporam também elementos islâmicos, como nas linhas de muçulmim da macumba carioca, e procedimentos de magia, tanto branca com suas receitas protetoras e amuletos, como negra das linhas quimbandeiras, desreprimidas e satânicas que tomam forma no culto de Exu. A presença da Igreja Católica aparece não só nos santos e nos objetos de culto, como numa filosofia maniqueísta relativizada só pelos Exus, que na última das giras descem em grande número em seus cavalos e comandam a macumba.

As tradições são violentamente discutidas e recriadas em cada centro que, embora adotando princípios tradicionais dos cultos de origem africana, toma características extremamente particulares, **[pg. 136]** variando tanto quanto o peso dos elementos culturais presentes como em relação ao posicionamento de suas lideranças em relação ao acordo social. Mais tarde na macumba carioca, a diversidade de gradações político-rituais entre os terreiros iria desde a expressão extremada de uma subcultura nacional divergente do ocidente tropicalizado das elites, até à retradução dos códigos dominantes numa religião da plebe. De terreiros quimbandeiros nos topos das favelas onde predominam as linhas negras ligadas aos Exus e aos Pretos-

Velhos, onde o ambiente recende a pólvora, fumo e a cachaça, até os terreiros vinculados às lideranças brancas que comandam as federações umbandistas, kardecistas, com seus Exus "batizados", desafricanizando seus rituais na direção das giras de oriente musicalizadas pelo tema de Ben-Hur, com todas as combinatórias intermediárias imagináveis. Sociedades negras pluriculturais, onde os códigos ainda não se estabilizaram frente à turbulência das transformações, expressando a multiplicidade de mentalidades e circunstâncias de grandes setores da vida carioca.

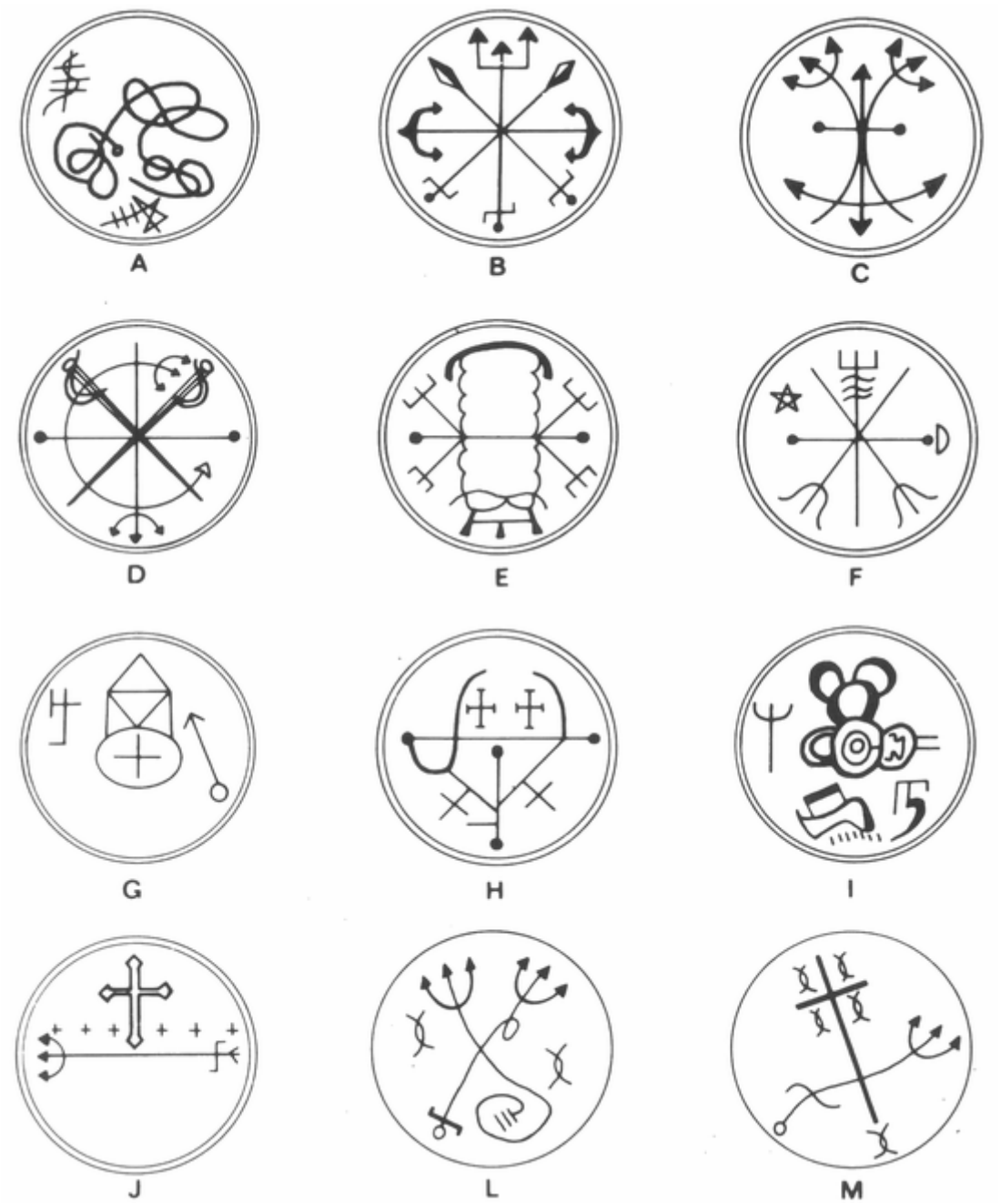
O catolicismo popular que se fixara no culto aos santos abre uma porta para a identificação de numerosos brancos e mestiços que chegam do interior à capital com os cultos negros, gente que se africaniza enquanto afirma nos terreiros do morro e de subúrbio seus caboclos encantados que se entronizam na macumba. Exu, ao contrário dos outros orixás do panteão nagô, que descem só em dias ou ocasiões especiais e quase nunca falam, ganha representações ligadas a personagens históricos que sintetizam o percursos de muitos, marginais, malandros e rebeldes, que voltariam à terra falando e agindo sem restrições, numa gira que ganha extrema popularidade entre os fiéis. Assim, a macumba/umbanda que se forma a partir da iniciativa de indivíduos da classe média, juntamente com as novas instituições populares festivas, os novos gêneros musicais, os novos interesses e paixões que se consagram na cidade entre gente tão diversa, revela essa necessidade de afinidade e encontro na sociedade tão radicalmente heterogênea que se forma. Novas identidades intelectuais e afetivas, numa linguagem nova que dá conta das situações de identificação como dos conflitos que caracterizam o convívio dessas novas classes urbanas do Rio de Janeiro.

Contendo tanto a simbologia dos Pretos-Velhos, que

negociam o percurso da senzala à casa-grande com bom senso adquirido na experiência com o servilismo e com a submissão, o sofrimento aceito sem revolta porque o negro é o próprio Cristo em holocausto, mas também tendo viva a representação da aventura palmarina e das revoltas malês — a macumba carioca também passa pelas casas dos baianos, embora as concepções de superioridade nagô como grupo de elite tenham gerado uma quizila surda que se desenvolve entre a macumba e o candomblé, que nem afinidades culturais nem a experiência de estar no mesmo barco foram capazes de impedir as demandas que ainda hoje separam as religiões negro-brasileiras. Embora não mais oficialmente como até o Império, o catolicismo permaneceria **[pg. 137]** como a religião do Estado e das elites, enquanto as religiões negras teriam que lutar por sua legitimação, achando dúbios aliados nas federações umbandistas cariocas dominadas pela classe média ou, como acontece na Bahia, nos intelectuais, que se aproximam devocionalmente dos antigos candomblés nagôs, protegendo-os nos anos seguintes.

Nos locais de moradia e encontro dos novos grupos que se formam e a partir das lideranças que se firmam, geralmente apoiados pela autoridade no santo, se organizam também novas alternativas lúdicas em novas formas de comunhão e participação, como nos afoxés, que nos dias interditados nos candomblés saem dos terreiros. E no jongo dos bantos no Rio de Janeiro, quando o canto e a dança têm sempre fundamento e os versos improvisados em charadas desafiam os que não conhecem as tradições. Aniceto do Império fala com rigor:

Pontos de Exu. Desenhos de Sebastião Melo. In: *7 brasileiros e seu universo; artes, ofícios, origens, permanências.* Brasília, D.F., MEC/DDD, 1974, p. 85. Pesquisa de campo realizada em 1966/1971 (Projeto Batuques de Belém) na Universidade Federal do Pará por Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva.



A — Ponto de Pomba-Gira

B — Ponto de Exu Rei

C — Ponto de Exu Marabô

D — Ponto de Exu Veludo

E — Ponto de Exu Tranca-Tudo

F — Ponto de Exu Tranca-Rua

G — Ponto de Exu dos Cemitérios

H — Ponto de Exu Morcego

I — Ponto de Exu da Capa Preta

J — Ponto de Exu Sete Encruzilhadas

L — Ponto de Pomba-Gira

M — Ponto de Pomba-Gira das Almas

> O jongo mata, jongo não é brincadeira, o jongo é das almas e. é importante que a senhorinha saiba que está conversando com uma pessoa do santo, eu sou do santo, aquilo ali é a casa das Almas e casa de Exu. É difícil eu me enganar, sabe, se eu lhe disser que sois linda é porque é, talvez não lhe diga que és linda porque é falta de princípio, mas também não lhe digo que és linda, fico na minha. Então o seu interesse de pesquisar é mais para ter patenteado, ter gravado como arquivo a declaração de a, b, ou c, mas não é maior no sentido da palavra. Mas como diz o baiano, "não é buruburu de ofidam" diz ele, burro, burra, burra. Estou lhe falando de cadeira, estou lhe autorizando, estou lhe dando outorga, me desminta, me chame de mentiroso se puder. O jongo é das Almas, o jongo deve ser iniciado à meia-noite, o jongo exige uma fogueira, nesta fogueira uma vasilha com algo dentro, deve ser acesa uma vela, ao lado desta vela um copo d'água virgem, liso. O jongo deve ser dançado com a indumentária branca, na falta de branca, alva. Mas eu tenho medo, sem força de expressão, o jongo deve ser dançado descoberto, se é homem descoberto. São três atabaques em ordem crescente segundo o tamanho, candongueiro é pequeno e tem o som bem agudo, depois o angoma puíta, e depois desse o caxambu. Porque caxambu não é dança, não é o ritual: o caxambu é um instrumento, e o ritual é o jongo. O jongo é pai de muitas outras músicas que existem por aí, o jongo é pai de tudo isso ou mãe. O jongo é muito respeitado, o jongo mata. O jongo carece até cabeças maduras pelo seguinte motivo: o jongo é deitado no metá-metá, o linguajar de caboclo, é eu falar consigo dirigindo-me a ele. E tem que saber desamarrar, desatar aquilo, entender que é consigo o que eu estou falando (Depoimento de Aniceto de Menezes e Silva Junior, o Aniceto do Império. Arquivo Corisco Filmes. Com sua maravilhosa capacidade de expressão, Aniceto junta à resposta um fino galanteio à entrevistadora).

Os significados de revolta que emergiam nas religiões populares eram a todo momento atualizados pelas condições de vida do negro carioca e dos demais moradores dos setores populares da cidade, como pela intolerância como eram tratados

pelas classes superiores e por suas instituições, não importando de que lado se colocassem. Negro não tinha direitos. Já nos acontecimentos imediatamente anteriores à proclamação da República, um grupo de negros, muitos deles capoeiristas, que, gratos pela abolição assinada pela mão da princesa, se juntam na chamada Guarda Negra, são dizimados à bala pelos militantes republicanos, como relata Gilberto Freyre se valendo do depoimento de um deles: "confessa ter saído de casa para enfrentar os seus rivais, os agitadores redentoristas ou monarquistas levando um excelente Smith **[pg. 139]** and Wesson e "duas caixas de balas". Isto em plena vigência da Monarquia. Assim armados, é que os ioiôs brancos — entre os quais,alguns, decerto mestiços — do clube Republicano, se dispuseram a repelir o que fôsse ou parecesse agressão contra eles, da parte de pretos da Guarda Negra, armados apenas — reconhece Medeiros — de "cacêtes e navalhas". (...) "Carregávamos os revólveres, entreabríamos uma fresta na janela e pondo apenas o braço de fora, descarregávamos os cinco tiros do barrilete. Feito isso, nova carregação, nova descarga". Era quase uma espécie de Klu-Klux-Klan, semelhante à do sul dos Estados Unidos, após a vitória do norte na Guerra Civil, que se esboçava no Brasil, da parte de brancos e de quase brancos, contra negros ou gentes de cor (Gilberto Freyre, em *Ordem e Progresso).*

Logo depois, já na República a capoeira, que se afirmara nacionalmente com os soldados negros na campanha contra o Paraguai, seria sistematicamente perseguida na cidade, suas maltas tornadas em objeto constante da preocupação das autoridades. Já no governo provisório de Deodoro começa uma feroz repressão liderada pelo chefe de polícia Sampaio Ferraz, tendo como base legal o Código Penal de 1890, onde aparecia não

mais uma contravenção como no Império, mas como crime. Mais uma vez indefesos frente ao "país legal", muitos são presos e deportados para Fernando de Noronha, o que praticamente garante sua extinção na capital, só perdurando sua arte graças à fidelidade de alguns praticantes que manteriam a ligação entre Rio e Salvador, como mestre Pastinha, mesmo depois que é recuperada por Vargas, redefinida como uma arte marcial convencional como "capoeira regional". Arte negra, como o jongo, integrada nas tradições dos africanos e em seus fundamentos místicos, signo de afirmação e revolta, testemunho da memória social daqueles que foram escravos, só alguns capoeiristas angoleiros a trariam viva a nossos dias.

Nos anos seguintes, as reformas que têm seu apogeu no "bota-abaixo" provocado pelas transformações urbanísticas de 1904, tinham deixado muitos sem teto. Nas casas do Centro e da Saúde que haviam escapado do traçado das obras, a gente se apertava nas noites quentes. O trabalho era bruto e mal pago, e os bandos de meninos soltos pela cidade nada prometiam às futuras gerações. A subestimação da massa fez com que a campanha da vacina obrigatória fosse desencadeada ainda naquele ano de forma autoritária pelos bairros pobres, já que a "gentalha" era considerada incapaz de compreender os benefícios da moderna ciência européia. A insatisfação é catalisada pelo uniforme cáqui dos oficiais da Saúde Pública que começavam a percorrer as ruas ao lado dos policiais. Osvaldo Cruz já fora vaiado na rua do Riachuelo pelos garotos dos cortiços, rápidos em transmitir o tema das conversas que ouviam nas rodas. Logo começam a ser despedaçados pelas pedras os lampiões da Iluminação Pública, e uma revolta popular se desencadeia com enorme violência, sem que se possa detectar ao certo seu objetivo ou suas lideranças.

Era o dia 12 de novembro de 1904 e a luta nas ruas do Centro do Rio duraria quatro dias.

Um grupo de políticos da oposição, com o apoio dos positivistas ligados ao meio operário e à liderança do movimento anarquista no Rio de Janeiro, estava no meio de uma veemente campanha contra a política governamental de deflação para equilibrar as finanças públicas, denunciando como lesivas ao país as obrigações com os banqueiros ingleses, viabilizando as verbas da reforma da cidade. Na prática, **[pg. 140]** as baixas classes urbanas, não visadas pelos benefícios da reforma urbana realizada pela prefeitura, eram incorporadas na socialização dos prejuízos, o que provocava um enorme clima de insatisfação na cidade, capitalizado pela campanha. Entretanto, não se pode atribuir a este movimento a responsabilidade pela extensão ou pela intensidade da revolta. Sua forma espontânea de combustão em vários pontos da cidade, entre os andaimes da obra da avenida Central, na rua General Câmara, Harmonia, avenida Passos, Assembléia, Imperatriz, e muitas outras, onde se armam barricadas, e a forma catártica que assume a revolta investindo contra a ordem pública, sem estar submetida a maquinações de lideranças em busca de alianças que lhes permitissem ameaçar o poder constituído, revelam sua origem nas rodas das ruas, das conversas dos bares e dos terreiros, que num momento explodem em luta coletiva, desesperada e sem medida, do povo achatado pela violência cotidiana.

Manduca, Pata Preta, capoeiristas e vagabundos da Saúde, são alguns dos nomes de revoltosos que ficam nos jornais, erguendo uma bandeira vermelha na barricada da rua da Harmonia, derrubando bondes no largo do Rossio, jogando sacos de rolha roubados contra os cavalariços embalados, numa

multiplicidade de iniciativas que não nos autoriza ir mais longe do que perceber líderes de rua, de ponto, de bando, que, multiplicados, enfrentam a polícia municipal e depois o Corpo de Bombeiros e batalhões de Exército chamados às pressas. A luta sangrenta, não registrada nos livros de uma história voltada para o mito nacional da harmonia e da passividade popular frente aos governantes, termina em muitas mortes e prisões, como um episódio relevante, cruento, no processo de reestruturação da cidade, que se valeria do tijolo à pólvora para impor sua racionalidade civilizatória.

Em novembro de 1910, durante as festividades que marcavam a subida à presidência de Hermes da Fonseca, estoura outra rebelião de caráter popular, desta vez, uma revolta na armada de guerra, quando os marinheiros, sob o comando do negro João Cândido, tomam três cruzadores fundeados na baía de Guanabara e, voltando seus canhões sobre a capital federal, exigem uma nova abolição, rebelando-se contra os castigos corporais impostos pela Marinha. Oswald de Andrade, surpreendido pelos acontecimentos em meio a um namoro com uma atriz da companhia Grasso, mais tarde evocaria os acontecimentos num livro de memórias:

> No Rio de Janeiro assisti à primeira revolução política que o Brasil teve nesse século — a do marinheiro João Cândido. O marechal Hermes da Fonseca tinha assumido a presidência da República num ambiente de grande hostilidade. Era um joguete mais ou menos cretino nas mãos do caudilho sulista Pinheiro Machado. Foi quando se esboçou a luta civilista encabeçada pela figura de Rui Barbosa. Uma noite, tendo-se demorado numa pensão do Centro, em visita aos artistas de Giovanni Grasso, senti, à madrugada que começava, um movimento desusado na rua, onde passou a trote um piquete de cavalaria. A estranheza do fato cresceu quando ouvi falar a palavra revolução entre gente que juntava nas esquinas. Revolução? Coisa assombrosa para a sede de

> emoção e conhecimento de minha mocidade. Indaguei como se passava o caso e apontaram-me o mar. Apressei-me em alcançar o começo da avenida Central, hoje Rio Branco, no local onde se abre a praça Paris. Aproximei-me do cais, entre sinais verdes e vermelhos, escutei um prolongado soluço de **[pg. 141]** sereia. Aquele grito lúgubre no mar escuro me dava exata medida da subversão. Que seria? (Oswald de Andrade, em *Um homem sem profissão).*

A mais aristocrática de nossas armas, a Marinha, na Primeira República recrutava seus oficiais entre a antiga nobreza do Império, entre os filhos da aristocracia rural e na nova burguesia urbana. Já a marujada que sempre faltava, tal era a fama da vida de marinheiro, era arrebanhada à força para preencher os quadros, de forma autoritária, contrária às leis estabelecidas na "democracia" brasileira, aferrados os rapazes a engajamentos nunca menores que dez anos. Marinheiros principalmente negros e mestiços, responsáveis pelas manobras braçais nos enormes navios importados pelas compras faraônicas da Marinha, autorizadas pelo Congresso de Rodrigues Alves, ou como criados dos elegantes oficiais em sua elaborada rotina, muitos dos engajados meninos de menos de quinze anos. As grandes verbas obtidas pela Marinha — que, juntamente com três grandes couraçados, compra dos estaleiros ingleses mais outras 24 naves, sendo três submarinos — não repercute nos salários dos marinheiros nem nas suas condições de trabalho. A dureza do trabalho e a rigidez da disciplina militar mantida por um regime penal apoiado em castigos corporais, um resíduo direto da escravatura, como afirmavam os comunicados dos marinheiros à Presidência e ao Congresso, ao longo dos acontecimentos.

Mas um bárbaro chibatamento de um marinheiro faz surgir a revolta há muito armada nas conversas entre a marujada, a luta se precipitando com a visão insuportável do corpo do companheiro

torturado. Para surpresa geral, os “primitivos” operam as belonaves com maestria, liderados pelo marinheiro de primeira classe João Cândido, negro gaúcho nascido em 1880, filho de tropeiro, recrutado como soldado na guerra do Paraguai, mais tarde engajado na Marinha, que estivera na Inglaterra em treinamento para trazer o couraçado Minas Gerais. Alguns oficiais tentam enfrentar a marujada e são mortos. Os outros são feitos prisioneiros e seus aposentos respeitados. No dia seguinte, depois de um breve bombardeio à cidade, como prova de força os marinheiros, enviam um comunicado ao presidente da República exigindo o fim da chibata:

> Rio de Janeiro, 22 de Novembro de 1910.
> Ilmo. e Exmo. Sr. Presidente da República Brasileira.
> Cumpre-nos, comunicar a V. Excia. como chefe da nação brasileira: Nós, marinheiros, cidadãos brasileiros e republicanos, não podendo mais suportar a escravidão na Marinha brasileira, a falta de proteção que a pátria nos dá; e até então não nos chegou; rompemos o negro véu, que cobria aos olhos do patriótico e enganado povo.
> Achando-se todos os navios em nosso poder, tendo a seu bordo prisioneiros todos os oficiais, os quais têm sido os causadores da Marinha brasileira não ser grandiosa, porque durante vinte anos de República ainda não foi bastante para tratar-nos como cidadãos fardados em defesa da pátria, mandamos esta honrada mensagem para V. Exa. Faça aos marinheiros possuirmos de direitos sagrados que as leis da República nos facilitam, acabando com a desordem e nos dando outros gozos que venham engrandecer a Marinha brasileira; bem assim como: retirar os oficiais incompetentes e indignos de servir a nação brasileira. **[pg. 142]**
> Reformar o código imoral e vergonhoso que nos rege, a fim de que desapareça a chibata, o bolo, e outros castigos semelhantes; aumentar o nosso soldo pelos últimos planos do ilustre senador José Carlos de Carvalho, educar os marinheiros que não têm competência para vestir a orgulhosa farda, mandar pôr em vigor a tabela do serviço diário, que

a acompanha.

Tem V. Exa. o prazo de 12 horas, para mandar-nos a resposta satisfatória, sob pena de ver a pátria aniquilada.

Bordo do Encouraçado "S. Paulo" em 22 de novembro de 1910.

Nota: Não poderá ser interrompida a ida e volta do mensageiro.

(assinado) Marinheiro.

A obra de Pereira Passos ficava à mercê dos negros em comando de poderosíssimos canhões ingleses, contra os quais pouco poderiam fazer as baterias terrestres. Por uma vez o poder militar fica com os dominados, e esses exigem para devolvê-lo medidas até bem modestas e setorizadas, mas de enorme dignidade. Os jornais comentam que "é bem doloroso para um país forte e altivo ter que sujeitar-se às imposições de setecentos ou oitocentos negros e mulatos que, senhores dos canhões, ameaçam à capital da República" (Edmar Morel, em A *revolta da chibata).* A perícia no manejo dos navios impede tentativas de comandos que se tramam entre os oficiais ansiosos por vingança. À cidade, por vezes, os ventos trazem alguns compassos de maxixe tocado pela banda da marujada. Uma bandeira vermelha é posta no mastro.

Pinheiro Machado discursa no Congresso criticando os militares, acusando-os de terem aproveitado da República para elevar seus salários de oficiais, enquanto não era atendido o interesse dos praças, comparando com o sacrifício do baixo escalão que ocorria no funcionalismo público. Mas a todo momento vem à tona seu orgulho ferido, seu despeito pelos negros, de escravos submetidos tornados pelos senhores da situação, expressão do sentimento de todo o Congresso e das elites nacionais afrontadas pela inferiorização episódica frente os marinheiros:

> Eu bem sei quão graves são eles, tratando-se de uma revolta, não capitaneada por nenhum chefe de responsabilidade, não dirigida por elementos que tenham um certo grau de cultura, suficiente para avaliarem os danos que podem causar, os males que podem resultar do bombardeio desta capital, que eles possam praticar todos os excessos, ceifando vidas preciosas, direi mais, ocasionando o êxodo de uma população em defesa da vida de mulheres e crianças inermes, que não têm como nós temos, o dever de repelir a agressão, se ela vier.

Por trás do chavão da "defesa da vida de mulheres e crianças inermes", se mostra a concepção das elites quanto ao negro: eterno subordinado, inferior, contra o qual uma parada tão alta chega a ser infamante, adversário sem altura, cuja humilhação parece fazer parte da própria afirmação da identidade do branco. Valendo-se de um telegrama forjado por um grupo de senadores anunciando a rendição dos marinheiros, garantindo a "honra" do Congresso, os revoltosos são formalmente atendidos e, vitoriosos, no mesmo dia começam a desembarcar dos couraçados se reintegrando formalmente ao serviço.

No curso dos meses seguintes, com as greves nas capitais comandadas por organizações operárias, **[pg. 143]** sobe a temperatura política da cidade e as pressões para uma solução de força. Quando o governo decreta o estado de sítio e intensifica as medidas repressivas, os marinheiros envolvidos com a revolta começam a ser presos e conduzidos ao Batalhão Naval, onde muitos são mortos de forma bárbara. Os sobreviventes são conduzidos ao navio Satélite, onde é reunida sob a guarda militar uma estranha população de quatrocentos prisioneiros enviada sem julgamento para trabalhos forçados na Amazônia: os marinheiros eram a maioria, juntados a mendigos e prostitutas recolhidos pela Divisão de Costumes, e a motorneiros de bondes e alguns líderes de outras categorias presos durante as últimas

lutas políticas. Fuzilamentos e tortura fazem parte do relato da viagem tenebrosa. Só alguns chegariam aos tribunais para ser condenados a largas penas. A história da Revolta da Chibata, como fica conhecida, esquecida entre as novas manchetes dos jornais, omitida pela Marinha brasileira.

Rui Barbosa, como que incorporado, fala no Congresso:

> Dentro de mim, neste momento, sinto eu inteira a alma de minha terra; a voz que me vai dos lábios agora, é a voz do povo brasileiro. Não sou eu, é ele que declara hoje ao marechal-presidente que, se ele arrebatou ao banco dos réus esses criminosos, assentou nesse banco o seu governo. No Brasil não se organiza exército contra o estrangeiro; desenvolvem-se as instituições militares contra a ordem civil. (...) Que vale hoje neste país, diante de qualquer impulso de um tenente, a vida de um de nós? A presidência atual quis e fez anistia, rufando tambores aqui dentro, pela boca dos seus amigos, em como a executaria lealmente. E que resta da anistia? Os cadáveres da ilha das Cobras, os cadáveres do Satélite e os cadáveres de Santo Antônio do Madeira (id., ib.).

João Cândido, preso e torturado, não seria abandonado por sua gente. Sua irmã morava na Saúde e, como muitos marinheiros era muito ligado à zona portuária, sendo comum quando desengajavam tornarem-se estivadores. O líder dos marinheiros seria mantido preso sem julgamento por dezoito meses, quando a Irmandade da Igreja Nossa Senhora do Rosário, uma das mais antigas confrarias negras da cidade, faz contato com três advogados para sua defesa, Evaristo de Morais, Jerônimo de Carvalho e Caio Monteiro de Barros, que aceitam a causa, abrindo mão de quaisquer honorários. Seu nome passa a ser uma legenda não só na zona portuária como em toda a Pequena África, já que há muito as coisas do cais estavam ligadas à vida da baianada. Depois de liberto, a Irmandade ainda o auxiliaria,

arrasado pelos maus-tratos, o que não impediria que sua vida se estendesse até 1969, quando já chegava aos noventa anos.

Há muito tempo, nas águas da Guanabara
O Dragão do Mar reapareceu
Na figura de um bravo feiticeiro
A quem a história não esqueceu
Conhecido como Navegante Negro **[pg. 144]**
Tinha a dignidade de um mestre-sala
Ao acenar pelo mar
Na alegria das regatas
Foi saudado no porto
Pelas mocinhas francesas
Jovens polacas e por batalhões de mulatas

Rubras cascatas
Jorravam das costas dos santos
Entre cantos e chibatas
Inundando o coração
Do pessoal do porão,
Que a exemplo do feiticeiro
Gritava então:
Glória aos piratas
Às mulatas
Às baleias
Glória à farofa
À cachaça
Às sereias
Glória, a todas as lutas inglórias
Que através de nossa história
Não esquecemos jamais

Salve o Navegante Negro

Que tem por monumento

As pedras pisadas do cais.

Mas faz muito tempo...

(Letra de Aldir Blanc para música de João Bosco: *O mestre-sala dos mares).* **[pg. 145]**

ÁLBUM DE FAMÍLIA

Minha carta de alforria
Não me deu fazendas
Nem dinheiro no banco
Nem bigodes retorcidos

Negro forro, poema de Adão Ventura

Morando hoje na Penha, Lili, neta mais velha de Tia Ciata, relembrava com clareza a sua juventude. Nem tudo foi confete na vida da antiga porta-estandarte do Recreio das Flores. Admirada pelo samba no pé e pela voz afinada, hoje Lili sofre de reumatismo, cansada de uma vida dura mas que também foi de Carnaval. Nascida em 19 de agosto de 1885, quando a conhecemos no início dos anos 80, aproximava-se do centenário com enorme vivacidade, só um pouco limitada nos movimentos. Lili deve seu reumatismo às enchentes da Gamboa, como conta sua prima e vizinha Cincinha: "ela tinha que ir trabalhar no meio da chuva". Filha de Isabel, filha mais velha de Hilária, do amor interrompido com Norberto, se casa com Leopoldino da Costa Jumbeba, o Abul. Lili teve muitos irmãos, Claudionor, o mais velho, que morreu muito moço, Santa, Dino, o Dinamogenol Jumbeba, Miguel, Zinho, que era da estiva, Marinho, homem de grande prestígio, mestre-sala do rancho Recreio das Flores e ogã do terreiro de João Alabá, e Santana, um dos mais moços, ainda jovem, muito agradável e articulado, que vivia, quando os conhecemos, junto com a irmã.

Lili foi criada dentro da casa de sua avó, desde cedo participando das festas e das rodas de trabalho onde aprende o ofício de exímia doceira. Filha de Iansã, foi feita ainda moça no terreiro de Alabá onde Ciata era grande, se tornando uma pessoa muito integrada à baianada, importante tanto por ser a neta mais velha que era, como por sua presença na festa e no santo. Do alto dos seus quase cem anos, Lili foi uma das últimas cariocas que podia dizer que saiu no Rosa Branca, no seu sujo O Macaco é Outro, e no Recreio das Flores, o famoso rancho da gente da Resistência, onde a família desfilava desde o início até o tricampeonato de 1933/34/35.

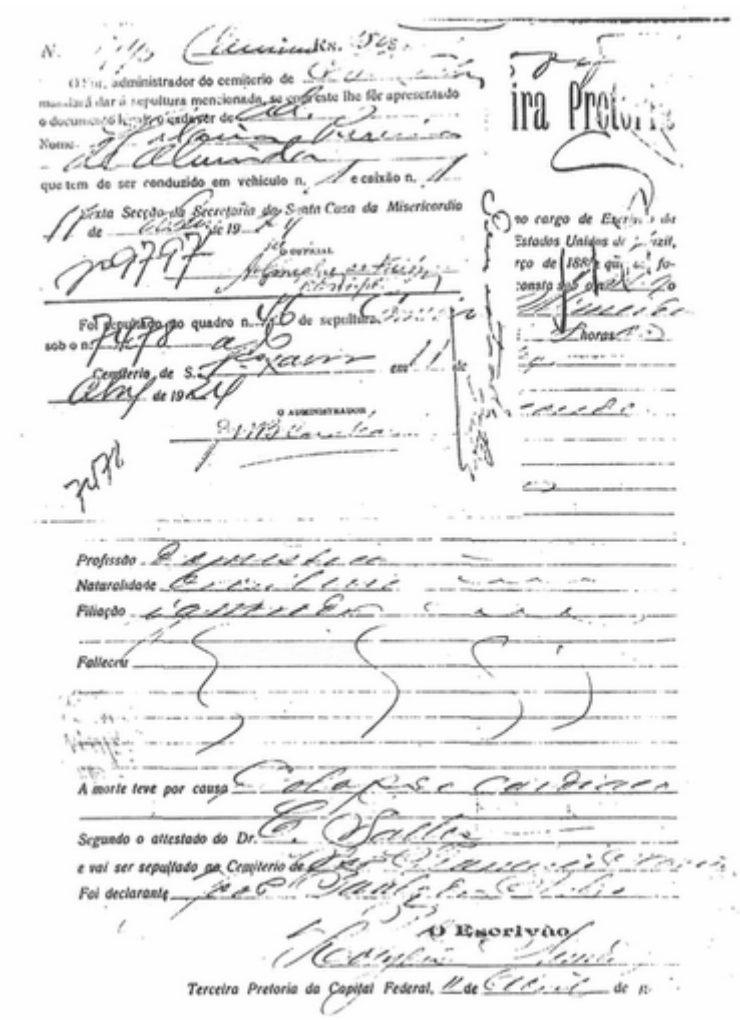
Com a morte de Ciata em 1924, viriam dias difíceis. No entanto, a família se mantém bastante unida até o final dos anos 30, quando é pressionada pelas dificuldades, o trabalho coletivo das mulheres se torna **[pg. 146]** finalmente insustentável e muitas são obrigadas a procurar alternativas na indústria e até no serviço doméstico. Lili, só quando ficam esgotadas as possibilidades, em 1944, é que entra para o trabalho assalariado no Moinho Inglês já com 49 anos, onde fica por 18 anos, obtendo depois a aposentadoria: "O médico deu um atestado que eu não podia trabalhar mais, que o coração não dava, foi um custo mas consegui. Ele era do sindicato e me disse: 'toda vez que eles suspenderem sua pensão, a senhora vem aqui'. Foi um tal de junta médica mas consegui" (Depoimento de d. Lili, Licínia da Costa Jumbeba. Arquivo Corisco Filmes). Lili lembra bem dos tempos quando, mesmo perdida a centralidade que o trabalho comum dava à família, todos ainda se encontravam na casa de irmãos e primos e os costumes eram mantidos. **[pg. 147]**

Licínia da Costa Jumbeba — Tia Lili — neta de Tia Ciata. Foto Roberto Moura, 1981.

Antes, mocinha, vivera o apogeu da Pequena África com suas festas e tradições:

> depois daquele carrancismo saía todo mundo junto, se ia uma festa. Deixavam ir com os primos e diziam "vou buscar". Tinha mais respeito porque antigamente as festas eram só nas casas de família, não sabe? De Cosme e Damião, Nossa Senhora da Conceição, elas eram muito devotas, cada uma quando fazia festa ia com a família da outra. Na casa das amigas delas a gente ia à missa. Da missa a gente ficava em casa, assistia à festa com choro, cavaquinho, violão e flauta. Como a gente dançava! (Idem).

Na República Velha o operariado seria apenas uma figura da retórica republicana liberal, já que os projetos de proteção ao trabalho, mesmo os aprovados ainda por influência dos positivistas, simplesmente não foram postos em prática mesmo quando tornados lei. Assim, a vida era rude nos bairros populares, mesmo para os respeitados baianos. Para Lili a família era tudo, a


Profissão
Naturalidade
Filiação
Falleceu
A morte teve por causa
Segundo o attestado do Dr.
e vai ser sepultado no Cemiterio de
Foi declarante
O Escrivão
Terceira Pretoria da Capital Federal,

Atestado de óbito de Tia Ciata (11 de abril de 1924).

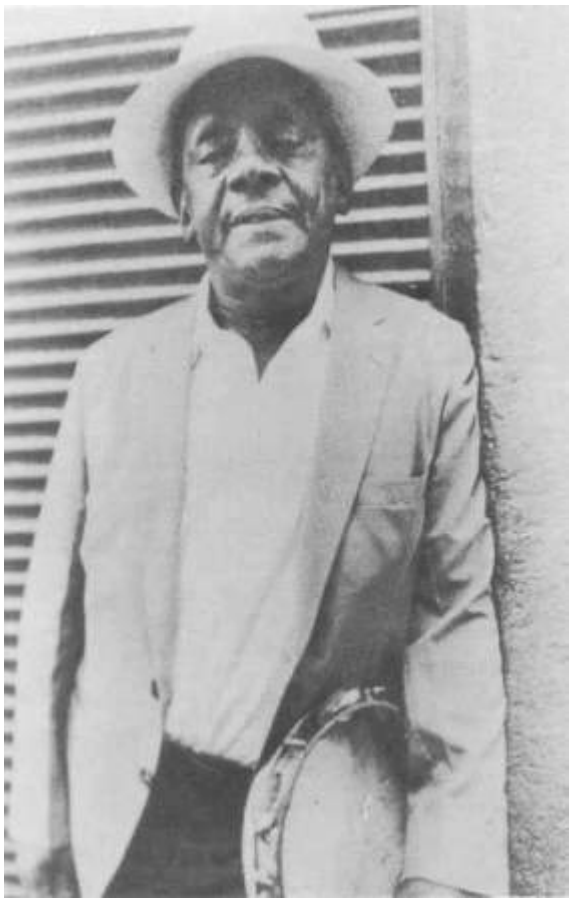
união com os irmãos-de-santo, as tarefas de casa e das vendas, as reuniões dos ranchos, as festas e o Carnaval. Em entrevista a Jota Efegê no *O Jornal* de 3 de março de 1967, Lili lembra com saudade "dos sambas que minha avó dava, duravam dois, três dias com toda a turma firme". Lili sabia "sambar direitinho, (...) arrastar graciosamente as chinelinhas na ponta do pé e no meio de uma roda". Quando saía em visita aos blocos do Catete, ao Ameno Resedá, Flor de Abacate, Mimosas Cravinas, ou Corbeille das Flores, era recebida com o beijo da estandarte, e Lili "orgulhosa no capricho dos arabescos coreográficos incentivada pelo mestre-sala Germano, desacatava", e a bandeira de cada bloco visitado "descia do mastro e caía levemente sobre o seu estandarte entre palhas, chuvas de flores e confetes".

Outro neto de Ciata, Dinamogenol Jumbeba, o Dino, irmão-tesoureiro da **[pg. 148]** Irmandade da Igreja de São Jorge no antigo Campo de Santana (praça da República), também lembrava

da figura impressionante de sua avó e dos carurus e vatapás que ela fazia. Ainda moço, aposentado pela Central do Brasil, tinha mais vagar na sua vida entre o subúrbio e as obrigações regulares com a irmandade, onde conquistara o posto que exercia com orgulho e responsabilidade. Quando se refere a seus tempos de moço afirma de antemão: "Não tinha essa coisa de racismo não, qualquer um arrumava emprego" Muito cedo, como era de praxe entre os seus, com 14 anos, começa a trabalhar,

Santana (o terceiro em pé da direita para a esquerda) e seu time de futebol. Álbum de família.

> (...) e era comum pro home, compreendeu? Quer dizer que já procurava seguir o caminho da vida. Eu **[pg. 149]** trabalhava na fábrica de calçado, compreendeu? Escuta essa! Quer dizer que então era um lugar que não tinha carteira assinada, não tinha nada, tanto é que eu trabalhei sem tirar uma féria. Eu me lembro como se fosse hoje, trabalhei aqui na rua do Lavradio, com o falecido seu Armando. Ele me explorou, quer dizer, meu irmão vendo isso, meu irmão já trabalhava na Central, vendo isso disse: "olha aí, eu vou arrumar pra você trabalhar na Central, você vai ser maquinista". Eu ainda



Bucy Moreira. Foto de Walter Firmo, 1975.

trabalhava na fábrica de calçados quando fui servir o Exército, meu irmão disse assim, "olha aí, quando você der baixa você não vai voltar mais pra fábrica de calçado não, tu vai se apresentar na Central". Seu Armando pensou que eu ia acabar de servir o Exército e voltava de novo, que é pra apanhar moleza, que não tinha carteira assinada, não tinha nada. Quando eu voltei por lá eu disse: "ó seu Armando, eu não venho mais pra aqui não." "Ué, por que? Eu te dou mais coisa e tal." "Eu vou trabalhar na Central do Brasil." "Vai trabalhar na Central é? ó, vê lá hein..." "Vou sim." Ó, me mandei. Escuta essa! Daí fui, entrei no graxeiro, depois fui foguista, depois de foguista fiz concurso pra maquinista, passei no exame e fui trabalhar de maquinista. Nesse meio tempo já não tem mais vapor, agora é tudo elétrico. Uma vez, eu estava fazendo um trem quando vinha de Bangu para cá, quando estou como trem parado em Bangu coisa e tal, o que eu vejo, quem entra assim? O meu ex-patrão, esse que eu trabalhei na fábrica de calçados pra ele. Eu tô lá, eu vi quando ele embarcou, eu digo: "aquele é seu Armando, ele pensa que eu estou na pior, mas não tô não!" Sabe que calhou dele sentar mesmo assim do lado da cabine? Foi sete horas da noite, sentou ali coisa e tal, eu só querendo que ele me olhasse. Dali a pouco, quando ele me olhou, "Ué, aquele é o Dino..." Sabe que ele veio, "Ué, você por aqui?" Eu disse assim: "Sou eu mesmo seu Armando, eu mesmo que estou aqui, eu não estou na pior não, viste, o senhor querendo que eu estivesse na fábrica de calçado, eu tô aí, tu num gosta..." Quando chegou na Central ele disse: "Dino, muito bem, seja feliz." Eu disse: "Eu sou feliz sim, graças a Deus!" Tá vendo o que é a vida? O que é a coisa? Que ele pensou que eu ia... (Depoimento de Dino, Dinamogenol Jumbeba. Arquivo Corisco Filmes). **[pg. 150]**

Santana, também filho de Isabel e de Abul, nascido a 26 de julho de 1915, ainda foi de um tempo quando as crianças pequenas participavam das frentes de trabalho, na produção e nas vendas, se integrando à família de forma completa, desde cedo sendo reconhecida sua participação. Pequeno já ajudava na venda de doces, inicialmente nas festas, como na Penha e nos arredores

das batalhas de confete na época do Carnaval. Rancheiro, relembra com clareza as músicas dos ranchos por que passou com sua gente:

Bela tarde
Tarde ideal empreendente
Sempre luzia reluzente
Ao eremita visão astral
Sonho ideal
Decantando a natura
Da inspiração do poema
Do céu os seus versos

Pagode na casa de Tia Carmem na festa da Ibejada, 28 de setembro de 1980. Fotos de Roberto Machado Júnior e Henrique Sodré.

Com pouco mais de vinte anos entra como litógrafo para a firma Pimenta de Melo, lá trabalhando até o início dos anos 50, quando foi para a General Electric, onde fica por mais 19 anos até se aposentar. Santana é atraído para a multinacional pelo pagamento de uma taxa suplementar de insalubridade que aumenta seus vencimentos, numa época em que eram desvalorizados no meio negro empregos muito pesados ou perigosos considerados humilhantes por lembrarem o trabalho forçado do escravo, só eventualmente aceitos pela falta de alternativas, tendo como compensação o conceito de que, como agüentavam condições extremas, afirmavam sua superioridade física frente aos brancos. “Eles botavam os pretos lá na GE. Não deu mesmo pra ter aquela coisa só de brancos não. Éramos nós os esteios. De vez em

quando a gente via passar um na padiola, ia pra enfermaria" (Depoimento de Santana. Arquivo Corisco Filmes).

Nascido em 1909, filho de outra filha de Ciata, Glicéria, apelidade de Tiliba, e de Guilherme Domingos Pires de Carvalho e Albuquerque, um misterioso *gentleman* negro que já chega da Bahia com dinheiro e ligações com gente graúda, Bucy Moreira transita toda sua vida pelo mundo do samba e dos espetáculos. Sua prima Lili o definia: **[pg. 151]**

> Ele só vivia envolvido lá em baixo na praça Tiradentes fazendo aqueles sambas. Ele nunca saía fantasiado, era roendo unha, ficava fazendo samba, ficava até maluco, não dormia, que pra fazer uma composição de samba não é fácil. Era trapalhão, vendia um samba a um, depois aquele mesmo vendia a outro. Bucy desde garoto foi assim (Depoimento de d. Lili, ibidem).

São Jorge. Idem.

Bucy relembrava com admiração:

> Meu pai era bacana, ele não precisava trabalhar não, porque ele tinha muito dinheiro, gastava... como gastava. Ele era prosa, tinha 35 ternos, daquelas malas assim meio oval, 35 ternos de J. Seabra. (...) Era da Guarda Nacional, era a segunda linha do Exército, só tinha para aqueles que tinham estudo, compreende? Meu pai era um filósofo extraordinário, muito inteligente. O senhor quer saber de uma verdade que eu vou dizer? Não é convencimento não, de um ano a quinze eu convivi com meu pai, nasci sempre vivendo com ele, com

> minha família, nunca vi meu pai andar a pé. E não tinha automóvel, mas tinha contrato com as garagens. Meio-dia ele saía de casa, duas horas da madrugada ele estava em casa, era assim. Mas só vivia em palácio, tanto que quando fui lá pra Paquetá, fui por intermédio de quem? Do diabo do Epitácio Pessoa... (Depoimento de Bucy Moreira. Arquivo Corisco Filmes).

Sua infância Bucy passa em várias casas tendo como centro afetivo o casarão da avó na Visconde de Itaúna, onde mais encontrava os irmãos, Cesário, Nair e Albertina. Mora com uma tia e, tempos depois, com um amigo importante do pai: o irmão de Epitácio Pessoa. "Na casa de dr. Vilanovas Pessoa, eu ia fazer **[pg. 152]** companhia ao filho dele, o Cláudio. Era um palácio na antiga rua de Caixa D'Água. Eu me lembro até que eles fizeram um negócio imitando o jardim suspenso da Babilônia do Nabucodonossor, era uma coisa riquíssima, tudo suntuoso." (Depoimento de Bucy Moreira a Sérgio Cabral, em *As escolas de samba).*

Carmem Teixeira da Conceição — Tia Carmem do Xibuca. Foto Roberto Machado Júnior, Corisco Filmes, 1982.

Por outro lado o menino cedo se aproximou do Estácio, uma das partes mais pobres da cidade, com suas ruas miúdas ao pé do cada vez mais

populoso morro de São Carlos.

> Eu morava na rua Minervina, perto da praça Onze. Mas subia pro morro de São Carlos e ficava naquela orgia com os amigos, com o Zé "Bacurau", o Manuel "Mulatinho", aquela turma do Estácio. O Bide, o Rubens, o Edgar, todos eles. Nós fomos criados juntos. Aliás, o criador do tamborim foi o Bide e o Bernardo, desde garotinhos andavam com tamborim, inventaram isso. E quem introduziu o surdo no samba foi o Bide. E o pandeiro a gente chamava de adufo. Era sem bambinela. O Bide foi o primeiro sambista a gravar com o Francisco Alves. Foi através dele que o Francisco Alves começou a gravar os sambas do pessoal do Estácio (id., ib.). **[pg. 153]**

Tia Carmem do Xibuca no altar de Cosme e Damião. Festa da Ibejada, 27 de setembro de 1980 Foto Roberto Machado Júnior e Henrique Sodré.

Bucy é um dos primeiros da família a freqüentar outros redutos do samba, a conhecer em São Carlos gente que tinha se juntando no morro há pouco tempo, vinda de toda lado, muito diferente da baianada tradicional, as crianças se criando juntas aproximando a vizinhança. Operários, biscateiros, empregados, mas muita gente sem trabalho que sobrevivia de teimosia, alguns

entrando rasgado na malandragem e mesmo no banditismo, iniciando uma tradição do favelado, que brutalizado, reage como um guerrilheiro sem projeto, autorizado por sua revolta, pela legitimidade de retrucar olho por olho, dente por dente, mito sangrento que ameaça a cidade que os exclui. Mas Bucy chegava lá vindo da casa de sua avó, a Tia Ciata, uma negra poderosa, bem situada no mundo, forte no santo, herdeira de uma gente mágica e antiga que lembrava reunida a palavra dos africanos. Vinha do mundo de Germano, de Martinho, de Hilário Jovino, seu padrinho. Dele Bucy conta:

> Trabalhava no santo e lá todos morrem sabendo "eu vou morrer tal dia". Ele disse: "Já tava tudo armado." **[pg. 154]** A minha família sempre soube o dia da morte. Quando eles começavam a agradar muito a um é porque aquele tá pedido. Quando eles começam com muito carinho com a pessoa, é que aquele tá pedido. Uma vez eu era garotinho, me acarinham muito, eu digo "Hum..., eu não vou morrer não hein?" Eles disseram assim: "Quem foi que disse isso menino?" Eu disse: "Eu não vou morrer não..." Todo mundo ficou me agradando... (id., ib.).

A figura paradigmática de seu pai, com sua presença especial garantida por inimagináveis recursos, e o jeito particular do menino com os instrumentos, parece que o afastaram da vida regular para que a família o preparara. O samba chamava.

> Eu me lembro que ganhei uma surra. "Vai comprar manteiga." Eu fiquei entretido ali. "Que que é isso!?" "É o samba!" Eu disse: "Opa!" Eu, também, garoto assanhado, passei da hora. "Ah meu Deus, minha mãe vai me matar". Mas quando eu vim triste, disse que um automóvel tinha me pegado. Não adiantou nada, uma moça veio e disse: "Nada, ele tava ali vendo o samba." Menino, como apanhei, me deu até febre (id., ib.).

O pai tinha seus planos para ele, mas era moderno e

sensível à sua queda para a música. O poria para aprender piano, mas também para bater a máquina. Completando seu convívio com as elites uma temporada em Paquetá num seminário.

> O objetivo do pai era que eu me formasse, eu e meu irmão. Eu comecei a estudar piano aqui no largo de São Francisco com o maior pianista da época que era o José Bulhões, pai desse Max Bulhões sambista, que era ali em cima da Confeitaria Pascoal, quase em cima, numa lateral assim... Ele tinha uma academia ali. Estudei máquina (de escrever) aqui no largo de São Francisco mesmo e do outro lado, porque facilitava tudo. É, datilografia, então na época de meu pai. "Meu filho, estuda, você é preto, você precisa ser alguma coisa na vida que não sei o que, compreende? Então vamos estudar..." Eu iniciei, mas meu pai pensou tarde. Mas isso, eu estou no meu curso muito bem, ele aí não teve mais nada, disse: "Houve um buraco lá no seminário." Eu fui pro seminário, pra Paquetá. Ele teve saudades, mudou-se para Paquetá. Eu era um pequeno muito alegrinho, ele gostava de mim, então foi atrás de mim na ilha de Paquetá (id., ib.)

Criado dentro do convívio dos rancheiros e partideiros, e muito cedo em contato com os novos pontos quentes de samba e viração nos bairros populares — no Estácio, nos morros de São Carlos e da Mangueira e com o pessoal de Osvaldo Cruz, que liderados pelo Paulo fariam a Portela — , Bucy é um personagem que sai da Pequena África para a cidade, para o Rio popular e marginal e depois para o ponto de convergência de todos, o Centro, a praça Tiradentes. Depois da morte do pai e da avó, começa a se virar tocando aqui e ali, compondo e vendendo sambas, muito cedo gravando com Francisco Alves com quem mantém uma relação intensa e irregular. Chega a ser cabo eleitoral por uma boa grana, depois consegue um emprego mais estável como ritmista da Columbia junto com uma dupla de primeira, Baiaco, sambista e malandro, e o divino Cartola. Convive com a grande malandragem da Lapa e do Estácio, "Brancura", **[pg.**

155] “Chico Criolo”, “Madame Satã”, Alberto “Português”, “Leãozinho”, Reis — irmão caçula querido de D. Carmem do Xibuca, envenenado pela namorada ciumenta — Adamastor, “China”, “Manduca”, Americano e tantos outros, que aparecem como estrelas perigosamente transitórias naquele mundo escorregadio, quando o samba passa a ser cultivado, não mais só entre os baianos, mas nas rodas de biscateiros, malandros, e prostitutas.

Em 1929 Chico Alves gravou *Palhaço,* de sua autoria. Era assim:

Tudo acabado
Eu desprezado
Vivo tristonho e abandonado
Por que choras palhaço
Eis a razão que eu não me caso.

Depois, Bucy põe seu nome entre os sambistas clássicos com:

Não ponha a mão
No meu violão
Você pode sambar se quiser com a minha mulher
Mas por favor
Não ponha a mão
No meu violão

Participante de várias escolas de samba, principalmente no morro de São Carlos, Bucy com o tempo se vê em meio de alguns casos intrincados de direitos autorais, que até seus últimos dias (morreu em 1982 durante a finalização deste trabalho) o manteriam ocupado na Ordem dos Músicos. Um negro baixo e

volumoso com a idade, de impecável terno escuro, atencioso mas escorregadio — só com muita persistência conseguimos um dia gravar com ele uma boa conversa — que viveu os últimos vinte anos junto com d. Nanci com quem teve duas filhas: Grace Mary e Maria Olivia. Como diz o samba moderno:

Eu fui a Lapa
E perdi a viagem
Aquela tal malandragem
Não existe mais
(samba de Chico Buarque)

Da última vez que o vimos ficam suas palavras pausadas:

> O negro tinha o espírito artístico isso sim, assim pra festas, eles são festeiros, que o negro é um elemento **[pg. 156]** triste, ele sente uma necessidade, compreende, é tristeza sim, porque o negro no fundo é muito triste todo ele. Tá brincando mas é pra despistar a tristeza do cara. Eu tiro por mim, eu às vezes cismo de ficar aqui no apartamento, em todo lugar, sumir. Se ninguém me visse... "Será que está morto? Ele bebeu muito, ô Bucy". Aí batiam, "ô rapaz você não aparece, ninguém te vê, nem o porteiro nem nada". Essa tristeza já é do preto mesmo (Depoimento de Bucy Moreira, ibidem).

Na rua Leopoldina Rego, em plena Penha, morava outra das figuras importantes do antigo grupo baiano no Rio, Cincinha, filha de Abaluaê, neta de Tia Ciata e criada por ela nos últimos anos de sua vida. Em 13 de janeiro de 1979, ela encabeça juntamente com Amauri Monteiro, José Ramos Tinhorão, Juvenal Portela e Sérgio Cabral, "uma missa de saudade" pela passagem do aniversário natalício de sua finada avó na igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, onde esteve presente toda a velha guarda do samba homenageando a velha baiana, entre eles Nelson Cavaquinho, Cartola e sua mulher Zica, Mano Décio,

Neuma, Carlos Cachaça, Valdir Azevedo e, representando o samba paulista, Adoniram Barbosa.

Cincinha é carioca nascida em território baiano, como Lili e Bucy. “Baianos eram os velhos avós”. Ela não fala muito, diz que

> “(...) não tem nada pra contar não. Se vocês perguntarem como se faz uma cocada eu explico, doce que hoje dizem que é baiano mas não fazem, era muita coisa: cocada, bolo de aipim, bolo de arroz, bolo de mandioca puba, bolo de milho, cuscuz, mãe-benta, um tabuleiro de baiana parecia um balcão de confeitaria, é mais caprichado né, nossa massa é com leite de coco. (...) Sempre morei na cidade, todas nós, eu, Lili, agora é que nós viemos pro subúrbio, a cidade virou uma imundície. Morava na rua da Alfândega, naquela época era muito bonita, mas agora... morei na rua São Pedro, Alfândega, Buenos Aires, naquela época era rua do Hospício depois é que mudaram de nome.”

Cincinha teve sete filhos, morando então com uma delas, Nadir. Seu marido, trabalhador da estiva, faleceu há muitos anos. “Eu sei é que eles trabalhavam e recebiam, quando tinha navio eles iam trabalhar, acabava de descarregar o navio apanhava o dinheiro e iam embora.” Nadir intervém: “Os homens eram mais malandros mesmo, eram malandros mesmo”. Cincinha um pouco incomodada retruca: “Mas seu pai não”. Então Nadir conserta, mesmo que no fim cometa uma gafe:

> Não, papai não, mamãe. Papai era de outra época, papai enfrentou o cais e pronto. Antes de enfrentar o cais ele era funcionário, mas ele achou que no cais estava todo dia com dinheiro na mão e abandonou a prefeitura. Porque meu avô por parte de pai era guarda municipal naquela época, então colocou ele. Meu pai, muito vaidoso, não podia ver uma cabrocha, queria estar sempre com dinheiro na mão, aí foi pra estiva (Depoimento de Cincinha e Nadir. Arquivo Corisco Filmes).

Talvez a única comemoração onde a baianada da velha guarda ainda se reunia regularmente, fosse no dia de Cosme e

Damião, na Ibejada de d. Carmem Teixeira da Conceição, conhecida como d. Carmem do Xibuca, que do alto dos seus 106 anos mantinha a tradição da festa comemorada na casa de Tia Ciata. **[pg. 157]** Muitos ainda iam, no início da década de 1980, à missa com a velha senhora na Igreja de São Jorge na praça da República, onde ela, apesar da proibição do padre à roupa e ao torso de baiana, recebia os cumprimentos de todos na saída. Depois, já na vila Clementino Fraga perto de onde era a praça Onze, o caruru era oferecido no altar dos Ibejes, antes da festa se profanizar, quando não faltava nem comida nem samba, e tradicionalmente seguia até o dia seguinte. Nadir, filha de Cincinha, comentava as questões com a Igreja:

> Está dando um problema lá com a Irmandade que eles não querem que vá de lenço na cabeça na missa, não quer que vá de baiana. Não sei por que, na época da minha avó os africanos iam pra lá com aquelas gamelas pra assistir a alvorada do dia de São Jorge, faziam obrigações dentro do Campo de Santana (praça da República). O dia que estiver meio fula vou me vestir de baiana e entro lá. "Não pode entrar". Eu digo: "Eu vou". Todo ano a Carmem ia vestida de baiana, sabe o que é isso? Na hora a irmã não deixou ela entrar e o vigário pediu pra ela ir em casa trocar de roupa, encostava até radiopatrulha. Por isso não vou, pode ter missa, pode ter..., eu não vou lá, porque sou brigona mesmo (Idem).

Mesmo reprimida pela Igreja — a Cúria sempre muito sensível com a Igreja de São Jorge, sede de uma das principais festas religiosas da cidade no dia de Ogum — , proibida de vir em procissão até a praça da República, e empobrecida sua festa pelas novas disposições, ao ponto dela chegar a dizer com exagero que tinha virado "festa de branco" que só mantinha pra reunir a família, d. Carmem faz parte da história viva dessa cidade. Sua longevidade e tradição lhe deram o carisma de um altar vivo,

sendo a baiana objeto de respeito e mesmo devoção dos que se reuniam à sua volta, situação vivida por ela com a naturalidade de quem sempre esteve imersa num mundo simbólico, e com uma ponta de humana impaciência.

Filha de Mônica Maria da Conceição, e, como sua mãe, irmã-de-santo de Ciata no terreiro de João Alabá, d. Carmem conta sua infância na Bahia de onde veio mocinha, sua vida na capital com baianos e africanos, e o casamento com o Xibuca, na Igreja de Santana repleta, com quem teve 21 filhos, sendo duas barrigas de gêmeos, e criou mais "oito ou dez" adotados. A parte central de sua vida, termina, segundo ela, com a morte do marido em 1917.

> Paixão não, sempre gostei, sempre respeitei até a morte. Mas paixão não, nem ciúme. Meu marido cantava, tocava violão muito bem, ele ia pra suas farras, os colegas vinham pegar ele. Tinha uma cervejaria ali na praça Onze, que ele sentava ali bebia duas cervejas e daqui a pouco a mesa estava cheia de mulheres e homens e tudo. As vezes eu passava assim por fora, olhava, pensa que eu ia brigar? Não, olhava, ia embora para casa (Depoimento de Carmem do Ximbuca, Carmem Teixeira da Conceição).

Sua memória era prodigiosa apesar de já ter, há anos, ultrapassado o centenário:

> Eu ia muito na casa de Tia Ciata, eu não perdia uma festa. Ih, Cosme e Damião, Nossa Senhora da Conceição. Dia dos anos dela então tinha aquela... O pessoal já sabia aquele dia. Ela às vezes mandava dizer missa em ação de graça, às vezes não mandava, mas o pessoal já sabia que tinha festa lá. Baile na frente, samba nos fundos. Eu ia lá de baiana mas não trabalhava no santo, ia de baiana nos dias de festa, era só samba, baile **[pg. 158]** e mocidade, tinha outro dia que era de candomblé. Os homens trabalhavam, se eram ogãs iam à festa pra tocar tambor, se era dia de samba ia sambar pra divertir (Idem).

Ela tinha vivido toda aquela época, e estava ainda ali junto a

nós, que encantados por sua presença filmávamos.

> Ah, isso eu peguei. Era tudo casas baixas (...) Quem trabalhava mais mesmo era português, essa gente, espanhóis, era mais essa gente mesmo. Não era fácil não, eles não gostavam de dar emprego pro pessoal assim que era preto, da África, que pertencia à Bahia, eles tinham aquele preconceito. Mas mulher baiana arranjava trabalho. Porque sabe, a mulher baiana elas têm assim aquelas quedas, chegavam assim 'iaiá, que há?' e sempre se empregavam nas casas de família pra fazer um banquete, uma coisa. Tinha fábrica, já tinha aí pra Bangu, já tinha, mas eram os brancos que trabalhavam. Muitas mulheres trabalhavam em casa lavando pra fora, criando as crianças delas e dos outros, mais dos outros do que delas... (Idem). **[pg. 159]**

LEMBRANÇAS, IMPRESSÕES E FANTASIAS

"A casa da Tia Assiata era um laboratório de ritmos manipulados por macumbeiros, pais-de-santo, boêmios e gente curiosa que ali corria para assistir às cerimônias religiosas e às festas de sons que representavam..."

Almirante

"... comida e bebida, samba e batucada. A festa era feita em dias especiais, para comemorar alguns acontecimentos mas também para reunir os moços e o povo de 'origem'. Tia Ciata, por exemplo, fazia festa para os sobrinhos dela se divertirem. A festa era assim: baile na sala de visita, samba de partido-alto nos fundos da casa e batucada no terreiro. A festa era de pretos, mas branco também ia lá se divertir. No samba só entravam os bons no sapateado, só a 'elite'. Quem ia pro samba, já sabia que era da nata. Naquele tempo eu era carpina. Chegava do serviço em casa e dizia: 'mãe, vou pra casa da Tia Ciata'. A mãe já sabia que não precisava se preocupar, pois lá tinha de tudo e a gente ficava lá quase morando, dias e dias se divertindo".

Anônimo

"Eu e a minha irmã Ciata sempre tivemos as maiores família do Rio de Janeiro. (...) Ela era uma baiana das primeiras, das mais procuradas e ajudou a fazer a fama da praça Onze. No Carnaval

todos os clubes paravam na porta dela, cumprimentavam, pediam a bênção. Ela abria as portas, o que tinha mandava oferecer, o pessoal entrava, brincava na sala, depois ia embora. Uma mágoa que tenho é ter perdido a única foto dela. Emprestei pra um jornalista e ele não devolveu mais. Eu queria receber de volta."

Carmem do Xibuca

"Esta é de força. Não tem navalha, finge de mãe-de-santo e trabalha com três eguns falsos — João Ratão, um moleque chamado Macário e certo cabra pernóstico, o Germano. Assiata mora na rua da Alfândega, 304. Ainda outro dia houve lá um escândalo dos diabos, porque a Assiata meteu na festa de Iemanjá algumas iaôs feitas por ela. Os pais-de-santo protestaram, a negra danou, teve que pagar multa marcada pelo santo, Essa é uma das feiticeiras da embromação."

João do Rio **[pg. 160]**

"Era junho e o tempo estava inteiramente frio. A macumba se rezava lá no Mangue no zungu da Tia Ciata, feiticeira como não havia outra, mãe-de-santo famanada e cantadeira ao violão. Às vinte horas Macunaíma chegou na biboca levando debaixo do braço o garrafão de pinga obrigatório. Já tinha gente lá, gente direita, gente pobre, advogados garçons pedreiros meias-colheres deputados gatunos, toda essa gente e a função ia principiando. Macunaíma tirou os sapatos e as meias como os outros e enfiou no pescoço a milonga feita de cera da vespa tatucaba e raiz seca de assacu. Entrou na sala cheia e afastando a mosquitada foi de quatro saudar a candomblezeira imóvel sentada na tripeça, não falando um isto. Tia Ciata era uma negra velha com um século no sofrimento, javevó e galguincha com a cabeleira branca

esparramada feito luz em torno da cabeça pequetita. Ninguém mais não enxergava olhos nela, era só ossos duma cumpridez já sonolenta pendendo pro chão da terra."

Mário de Andrade

"Gostava tanto de folguedos que inventava até aniversário."

Ary Vasconcelos

"Era muito falada mas não sabia nada."

Donga

"A mulata Hilária Batista de Oliveira — Tia Ciata, babalaô-mirim respeitada, simboliza toda a estratégia de resistência musical à cortina da marginalização erguida contra o negro em seguida à Abolição."

Muniz Sodré

"Eu era muito pequena, na minha época onde uma criança chegava tinha que respeitar os mais velhos, a gente ficava no nosso montinho lá, esperando a festa começar. Quando começava a gente entrava, eu nem sambava nem batia palmas, porque eu não entendia nada, mas apreciava porque ela era uma senhora muito antiga..."

Sinhá D'Ogum — Morro de São Carlos

"Olha aqui, rapaz, você sabe que o nosso nome tem... essa família Jumbeba, vou te contar, tem no mundo inteiro..."

Dino (Dinamogenol Jumbeba)

"Quando ela ia nessas festas usava saia de baiana, batas, xales,

só pra sair naqueles negócios de festas. Na cabeça, quando ela ia nessa festa, minha mãe é quem penteava ela, fazia aqueles penteados assim. Ela não botava torso não. Só botava aquelas saias e aqueles xales 'de tuquim' que se chamava. Tinha muita **[pg. 161]** baiana mesmo que tinha casa e tudo que tinha inveja dela, mas ela acabava na beira do fogão fazendo doces".

D. Lili (Licínia da Costa Jumbeba)

"Minha vó era a voz suprema, quando ela dizia qualquer coisa ninguém respondia nada, porque todo mundo gostava dela, ela tinha qualquer coisa que a palavra dela era uma ordem e todo mundo respeitava."

Bucy Moreira

Mangue mais Veneza americana do que Recife
Cargueiros atracados nas docas do canal Grande
O morro do Pinto morre de espanto
Passam estivadores de torso nu suando facas de ponta
Café baixo
Trapiches alfandegários
Catraias de abacaxis e de bananas
A Light fazendo crusvaltina com resíduos de coque
Há macumbas no piche
    Eh cagira mia pai
    Eh cagira
Houve tempo em que a Cidade Nova era mais subúrbio do que todas as Meritis da Baixada
Pátria amada idolatrada de empregadinhos de repartições públicas
Gente que vive porque é teimosa
Cartomantes da rua Carmo Neto

Cirurgiões-dentistas com raízes gregas nas tabuletas avulsivas
O senador Eusébio e o visconde de Itaúna já se olhavam com rancor
(Por isso
Entre os dois
Dom João VI plantou quatro renques de palmeiras imperiais)
Casinhas tão térreas onde tantas vezes meu Deus fui funcionário público casado com mulher feia e morri de tuberculose pulmonar
Muitas palmeiras se suicidaram porque não viviam num píncaro azulado
Era aqui que choramingavam os primeiros choros dos carnavais cariocas **[pg. 162]**
Sambas da Tia Ciata
Cadê mais Tia Ciata
Talvez em dona Clara meu branco
Ensaiando cheganças pra o Natal

O menino Jesus — Quem sois tu?

O preto — Eu sou aquele preto principá do centro do cafange do fundo do rebolo.

Quem sois tu?

O menino Jesus — Eu sou o fio da Virge Maria.

O preto — Entonces como é fio dessa senhora, obedeço.

O menino Jesus — Entonces cuma você obedece, reze aqui um terceto pr'esse exerço vê.

O Mangue era simplesinho
Mas as inundações dos solstícios de verão
Trouxeram para Mata-Porcos todas as uiaras da serra da Carioca

Uiaras do Trapicheiro
Do Maracanã

Do rio Joana

E vieram também sereias de além-mar jogadas pela ressaca nos aterrados da Gamboa

Hoje há transatlânticos atracados nas docas do canal Grande

O senador e o visconde arranjaram capangas

Hoje se fala numa porção de ruas em que dantes ninguém acreditava

E há partidas para o Mangue

Com choros de cavaquinho, pandeiro e reco-reco

    És mulher

    És mulher e nada mais

        Oferta

Mangue mais Veneza americana do que o Recife

Meriti Meretriz

Mangue enfim verdadeiramente Cidade Nova

Com transatlânticos atracados nas docas do canal Grande

Linda como Juiz de Fora

Manuel Bandeira **[pg. 163]**

BIBLIOGRAFIA

ALMIRANTE (Henrique Foréis Domingues). *No tempo de Noel Rosa.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1963.

ANDRADE, Mário de. *Música doce música.* São Paulo, Livraria Martins Editora, 1976.

ANDRADE, Oswald de. *Um homem sem profissão.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.

BARBOSA, Orestes. *Samba.* Rio de Janeiro, Funarte, 1978.

BARRETO, Lima. *Clara Dos Anjos.* Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s.d.

_____. *Feiras e mafuás.* Rio de Janeiro, Mérito, s.d.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia.* São Paulo, Cia.Ed. Nacional, 1978.

_____. *Estudos afro-brasileiros.* São Paulo, Perspectiva, 1973.

_____. *As religiões africanas no Brasil.* São Paulo, Livraria Pioneira/USP, 1971.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo, Perspectiva, 1974.

CABRAL, Sérgio. *As escolas de samba.* Rio de Janeiro, Fontana, 1974.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1977.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros — Os escravos libertos e sua volta à África. São* Paulo, Brasiliense, 1985.

CARVALHO, Lia Aquino de. *Contribuição ao estudo das habitações populares,* Rio de Janeiro, 1886-1906. Exposição realizada pelo Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, de 13 de maio a 11 de junho de 1971.

DUARTE, Francisco. *Musicalidade* (inédito).

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1975.

_____. *Ordem e progresso.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1974.

GERSON, Brasil. *História das ruas do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, Folha Carioca Editora, s.d.

GUIMARÃES, Francisco. *Na roda do samba.* Rio de Janeiro, Funarte, 1978.

JOTA EFEGÊ (João Ferreira Gomes). *Ameno Resedá — o rancho que foi escola/documentário do carnaval carioca.* Rio de Janeiro, Letras e Artes, 1975. **[pg. 165]**

_____. *Figuras e coisas do Carnaval carioca.* Rio de Janeiro, Funarte, 1982.

_____. *Figuras e coisas da música popular.* Rio de Janeiro, Funarte, 1980, vs. 1 e 2.

LUIZ EDMUNDO. *O Rio de Janeiro do meu tempo.* Rio de Janeiro, Conquista, 1957, 5v.

MARAN, Leslie Sheldon. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro, 1890-1920.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil.* São Paulo, Brasiliense, 1982.

_____. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX.* São Paulo, Hucitec, 1978.

MOREL, Edmar. *A revolta da chibata.* Rio de Janeiro, Graal, 1979.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros.* Salvador, Corrupio, 1988.

QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil.* Rio de Janeiro, s.d., 1938.

RAMOS, Artur. *O negro brasileiro.* 3.ed. São Paulo, Cia.Ed. Nacional, 1951 (Brasiliana, 188).

RODRIGUES, Nina. *Os africanos na Brasil.* São Paulo, Brasiliana, 1977.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a nação ketu: origens, ritos e crenças.* Rio de Janeiro, Topbooks, 1994.

ROCHA, Ovaldo Porto. *Controle social e planejamento urbano.* Rio de Janeiro, 1870-1920, Niterói, 1981 (inédito).

SANMIGUEL, Alejandro Ulloa. Modernidad y música popular en América Latina. In: *Iztapalapa,* revista de ciencias Sociales y humanidades, ano 11, n. 24, México, 1991.

SANT'ANNA, Afonso Romano de. *Música popular e moderna poesia brasileira.* Petrópolis, Vozes, 1978.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons que vêm da rua.* Rio de Janeiro. Edições Tinhorão, 1976.

_____. *Música popular de índios, negros e mestiços.* Petrópolis, Vozes, 1975.

_____. *Música popular: teatro & cinema.* Petrópolis, Vozes, 1972.

VASCONCELOS, Ary. *Panorama da música popular brasileira na* "*Belle époque*". Rio de Janeiro, Livraria Sant'Anna, 1977.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia de 1850.* Salvador, Corrupio, 1981.

VIANA FILHO, Luís. *O negro na Bahia.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946 (Coleção Documentos Brasileiros, 55).

AS VOZES desassombradas do museu. Rio de Janeiro, Museu da Imagem e do Som, 1970 (extraídos dos depoimentos para posteridade realizados no Museu da Imagem e do Som). **[pg. 166]**

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abedé, Cipriano 99
Abomeu 129
Abul: ver Jumbeba, Leopoldino da Costa
Adamastor 156
Adandozan 129
Adioê 135
Afunjá 22
Agostine, Na 129
Agripina: ver Mãe Agripina
Alabá, João 92,94,95,96,98,99,100,130,134,146,158
Alberto Português 156
Albuquerque, Guilherme Domingos Pires de Carvalho e 151
Alcântara, Avelino Pedro de 88,89,93
Alencar, Virgulino de 111
Alice Cavalo de Pau 101
Almeida, Amélia de 91
Almeida, Mauro de: ver Peru dos Pés Frios
Almirante, pseud. de Henrique Fôreis Domingues 117,159
Alves, Francisco (de Morais) 153,156
Alves, (Francisco de Paula) Rodrigues 45,142
Amaral Júnior, Norberto: ver Morcego
Amélia do Aragão: ver Tia Amélia
Amélia do Kitundi 96

Americano 156
Amor; Getúlio Marinho, dito 91
Anchieta, José de 19
Andrade, (José) Oswald de (Souza) 141,142
Andrade, Mário (Raul) de (Morais) 77,160
Andrade, Rodolfo Martins de: ver Obiticô
Aniceto do Império; Aniceto de Menezes e Silva Júnior, dito 63,139
Animal, o : ver Pinto, Alexandre Gonçalves
Aninha: ver Santos, Eugênia Ana dos
Antoniquinho 71
Araújo 89
Arcos; Marcos de Noronha e Brito, conde dos 23,41
Arogangan 22
Assobro 112
Assumano Mina do Brasil 95, 114, 134
Augusto 89
Avé-Lallemant, Robert 28
Azevedo, Antônio de Araújo e: ver Barca; Antonio de Araújo e Azevedo, conde da
Azevedo, Valdir 156

Baiaco 155
Baiano; Euripedes Ferreira Capellani, dito 118
Bambochê 25,98
Bandeira 68
Bandeira (Filho), Manuel (de Souza Carneiro) 162
Barbosa, Adoniram; João Rubinato, dito 157
Barbosa, Orestes 116
Barca; Antônio de Araújo e Azevedo, conde da 58
Barcellos, Alcebíades Maia: ver Bide

Barreto, Afonso Henriques de Lima 45,49,58,59
Barreto, Paulo: ver João do Rio **[pg. 167]**
Barros, Caio Monteiro de 144
Bastide, Roger 130,134,136
Bebiana, Tia: ver Tia Bebiana
Bernardino, Manuel: ver Pai Manuel Bernardino
Bernardo 153
Bico de Ferro 79
Bide, pseud. de Alcebíades Maia Barcellos 153
Bilac, Olavo (Brás Martins dos Guimarães) 111
Bispo 97
Bitencourt, Carlos 80,125
Blanc, Aldir 145
Bonfim, Martiniano Eliseu do 21
Bosco, João 145
Brancura 109,155
Brás (Pereira Gomes), Wenceslau 97,101
Brasil, Assumano Mina do: ver Assumano Mina do Brasil
Brício, Alfredo Carlos 118
Brito, Marcos de Noronha e: ver Arcos; Marcos de Noronha e Brito, conde dos
Bugrinha 80
Bulhões, José 155
Bulhões, Max 155
Bulhões (Jardim), (José) Leopoldo 45
Bulldog 109
Burlamaqui, Asdrubal 80

Caboclo: ver Silva, João Paulo da

Cabral (Santos), Sérgio 111,123,153,157
Cachinha 97
Caletu 97
Calú Boneca: ver Tia Calu Boneca
Caninha, pseud. de José Luís de Moraes 112,113,125
Capellani, Euripedes Ferreira: ver Baiano
Carlos, Décio Antônio: ver Mano Décio da Viola
Carlos Cachaça 156
Carmem do Xibuca; Carmem Teixeira da Conceição, dita 43,67,69,92,93,94,95,98,100,103,134,156,157,158,159
Carneiro, Edison (de Sousa) 22
Cartola, pseud. de Angenor de Oliveira 155,157
Carvalho, Eustáquio Alves Castelar de 116
Carvalho, Jerônimo de 144
Carvalho, José Carlos de 143
Carvalho, Lia de Aquino 51
Castro, Fernandes de 93
Castro, Frederico Moss de 89
Cavalcanti, Aurélio 80
Cearense, Catulo da Paixão 78,79, 112,123,125
Chachá; Félix de Souza, dito 20
Chico Baiano 95
Chico Criolo 156
China 156
Cincinha 69,146,157,158
Claudionor (da Costa Jumbeba) 146
Conceição, Carmem Teixeira da: ver Carmem do Xibuca
Conceição, Mônica Maria da: ver Tia Mônica
Constança, Perciliana Maria: ver Tia Perciliana (do Santo Amaro)
Cordier, Henri 27

Corneta Gira 109
Coronel Costa 101
Cortes, Aracy 79
Costa: ver Coronel Costa
Cruz, Bento Osvaldo 51 **[pg. 168]**
Cruz, Osvaldo (Gonçalves) 47,140
Cunha, (José Antônio) Flores da 111
Cunha, Manuela Carneiro da 21
Cupido: ver Teixeira, Manuel

Dadá, Tia: ver Tia Dadá
Debret, Jean Baptiste 43,98
Delgado, Pepa 76
Deolinda 100
Detá, Iyá 24
Dias, Henrique 42
Dias, Manoel 71
Dias, Pedro 80
Didi da Gracinda 95,125
Dinamogenol (da Costa Jumbeba): ver Dino
Diniz, Amorim: ver Duque
Dino; Dinamogenol da Costa Jumbeba, dito 146,148,149,150,160
Domingues, Henrique Foréis: ver Almirante
Dona Chiquinha; Maria Francisca, dita 93
Donga, pseud. de Ernesto Joaquim Maria dos Santos 93,94,103,104,105,106,110,111,112,117,118,120,121,124, 125,160
Duarte, Francisco 80
Duque; Amorim Diniz, dito 80

Ebami 100
Edgar 153
Espínola, Carlos 79

Fatumã 97
Ferraz, Sampaio 140
Ferreira, Hilário Jovino 87,88,89,91,92,94,95,96,104,105,114,
117,124,154
Ferreira, Jaime 80
Figueiredo, Maria Júlia: ver Mãe Sussu
Fonseca, Deodoro da 140
Fonseca, Hermes (Rodrigues) da 89,141
Fontes, Mário 80
Forth Rouen, barão 27
França, Eduardo 114
França, Geminiano de 114
França, Luiz de 88
Freyre, Gilberto (de Melo) 15,22,32,39,73,139,140
Froger, Francisco 35

Gabirola 109
Gaby 80
Galeguinho 109
Germano (Lopes da Silva) 97,105,117,124,148,154,160
Gerson, Brasil 58
Ghezo 129

Glicéria 97,151
Gobineau; Joseph Arthur, conde de 134
Gomes, João Ferreira: ver Jota Efegê
Gonzaga, Chiquinha, pseud. de Francisca Edwiges de Lima Neves Gonzaga 80
Grace Mary 156
Grasso, Giovanni 141
Guedes, Félix José 93 Guedes, João Machado: ver João da Baiana
Guilherme 97
Guimarães, Francisco: ver Vagalume
Guimarães, João Teixeira: ver João Pernambuco
Guimarães, Norberto da Rocha 96,146
Guinle, Arnaldo 84

Harris, Marvin 32 **[pg. 169]**
Haussman, Georges Eugéne 47

Isabel 96,146,151
Isabel, do Brasil 19
Iyá Detá: ver Detá,
Iyá Iyá Kalá: ver Kalá, Iyá
Iyá Nassô: ver Nassô, Iyá

João Alabá: ver Alabá, João
João Cândido 141,142,144
João da Baiana, pseud. de João Machado Guedes 80,83,93,94, 103

João do Rio, pseud. de Paulo Barreto 90,133,159
João Pernambuco; João Teixeira Guimarães, dito 112,125
João Ratão: ver Ratão, João
Josefa da Lapa 96
Josefa Rica: ver Josefa da Lapa
Jota Efegê, pseud. de João Ferreira Gomes 80,92,116,148
Jovino, Hilário: ver Ferreira, Hilário Jovino
Julinha: ver Martins, Júlia
Jumbeba, Claudionor da Costa: ver Claudionor (da Costa Jumbeba)
Jumbeba, Dinamogenol da Costa: ver Dino
Jumbeba, Leopoldino da Costa 146,150
Jumbeba, Licínia da Costa: ver Tia Lili
Jumbeba, Marinho da Costa: ver Marinho (da Costa Jumbeba)
Jumbeba, Miguel da Costa: ver Miguel (da Costa Jumbeba)
Jumbeba, Santa da Costa: ver Santa
Jumbeba, Santana da Costa: ver Santana (da Costa Jumbeba)
Jumbeba, Zinho da Costa: ver Zinho (da Costa Jumbeba)

Kalá, Iyá 24

Lalau de Ouro: ver Ferreira, Hilário Jovino
Laranjeira, Quincas; Joaquim Francisco dos Santos, dito 79
Leal, Aurelino 116,117,121
Leãozinho 156
Leôncio 88
Leopoldo, Pé de Mesa 79
Licutan 21

Lima, Carlos A. 124
Lima, Vivaldo da Costa 98
Luís Edmundo (de Melo Pereira da Costa) 66,68,72,108,109

Macário 97,160
Machado, (José Gomes) Pinheiro 83,141,143
Machado, Lineu de Paula 84
Madame Satã 156
Mãe Agripina 99
Mãe Sussu; Maria Júlia Figueiredo, dita 98
Mãe Ursulina 25
Malta (Campos), Augusto (César de) 66
Manduca 141,156
Manduca da Praia 72
Mané 94
Mano Décio da Viola, pseud. de Décio Antônio Carlos 156
Manuel Mulatinho 153
Maran, Sheldon Leslie 71
Marcelina 25,98
Maria Amélia: ver Tia Maria Amélia **[pg. 170]**
Maria Francisca: ver Dona Chiquinha
Maria Olivia 156
Mariato: ver Tia Mariato
Marinho, Antônio 94
Marinho, Getúlio: ver Amor
Marinho (da Costa Jumbeba) 71,146
Marinho, Irineu 116
Mariquinha Duas Covas 79
Mariquita 97

Martinho 153
Martins, Francisco Gonçalves 32
Martins, Júlia, 125
Martins, Sousa 32
Marzulo 76
Mata, João da 124,125
Mattoso, Kátia M. de Queiroz 26,29,42
Mauro Rubens: ver Rubens
Maximiliano, da Áustria 36,37
Medeiros, Anacleto de 79
Meira, J. 124
Miguel (da Costa Jumbeba) 146
Miguel Pequeno 96,104,105
Minam 125
Miranda, Floresta de 84
Mônica (Maria da Conceição): ver Tia Mônica Moniz, Pedro 40
Monteiro, Amauri 157
Montigny, (Auguste Henri Victor) Grandjean de 58
Moraes, José Luís de : ver Caninha
Morais, (Antônio) Evaristo de 144
Morcego; Norberto do Amaral Júnior, dito 118,121
Moreira, Albertina 152
Moreira, Bucy 71,92,96,97,135,151,152,153,154,155,156,157, 161
Moreira, Cesário 152
Moreira, Nair 152
Morel, Edmar 143
Moteto Júnior 111

Nanci 156
Nadir 157,158
Napoleão III, de França 47
Nassô, Iyá 24,25,98
Nélson Cavaquinho; Nélson Antônio da Silva, dito 157
Neuma, 156
Neves, Eduardo das 77, 114
Noêmia 97
Nunes, José 76

Obiticô; Rodolfo Martins Andrade, dito 98
Oliveira, Angenor de : ver Carlota
Oliveira, Benjamin 94
Oliveira, Waldir Freitas 98
Ortiz, Joana 93
Ossum, Tio: ver Tio Ossum

Pai Manuel Bernardino 22
Passos, Antônio Pereira 47,49,51,53,71,143
Pastinha, mestre 140
Pata Preta 141
Patrocínio, José do 32
Paulo da Portela 155
Pedro I, do Brasil 15
Pedro II, do Brasil 15,134
Peixoto, Floriano (Vieira) 89
Peixoto, Luís 125
Pequena 97

Perciliana (do Santo Amaro): ver Tia Perciliana (do Santo Amaro) **[pg. 171]**
Pereira, Maria Carlota da Costa 124
Pernambuco, João: ver João Pernambuco
Pernambuco, João Batista Borges 83
Peru dos Pés Frios; Mauro de Almeida, dito 89,102,111,117,118, 121
Pessoa, Epitácio (da Silva) 151,152
Pessoa, Vilanovas 152
Pinto, Alexandre Gonçalves 79
Pinto, Roquete 84
Pixinguinha, pseud. de Alfredo da Rocha Viana 78,79,80,83,103, 112
Piza Sobrinho, Luiz de Toledo 15
Pompéia, Raul (d'Ávila) 108
Ponte, conde da 23
Portela, Juvenal 157
Prazeres, Heitor dos 69,80,91,93,94,103,112

Querino, Manuel 38,41
Quimbambochê: ver Bambochê

Ramos, Artur 22
Rangel, Lúcio 80
Raposo, Inácio 123
Ratão, João 160
Rebouças, André 32
Reis 156

Ribeiro, José Fernandes 71
Rocha, Osvaldo Porto 51
Rodrigues, Coelho 40
Rodrigues, Nina 21,41
Rosa: ver Tia Rosa
Rosa Olé: ver Tia Rosa Olé
Roven, Forth: ver Forth Roven, barão
Rubens 153
Rubinato, João: ver Barbosa, Adoniram

Sá, Ribeiro 117
Sacramento, Paulinho 123
Sales, (Manuel Ferraz de) Campos 45
Saint Priest, Alexis 40
Sanmiguel, Alejandro Ulloa 84
Santa 146
Santa Cecília, Manuel Luiz de 80
Santana (da Costa Jumbeba) 71,146,150,151
Santinho 98
Santos, Ernesto Joaquim Maria dos: ver Donga
Santos, Eugênia Ana dos 25,98,99
Santos, Geraldo 79
Santos, Joaquim Francisco dos: ver Laranjeira, Quincas
Santos, Joel Rufino dos 128
Santos, Juana Elbeim 86
Sapateirinho 109
Sauer, Artur 60
Segreto, Paschoal 125
Senhora 98

Seraphim 89
Silva, Alfredo 76
Silva, Antônio Dominguez dos Santos 60
Silva, Domingos Carlos de 40
Silva, Germano Lopes da: ver Germano (Lopes da Silva)
Silva, Ismael (da) 124
Silva, João Batista da 96,97
Silva, João Paulo da 96,97
Silva, José Barbosa da: ver Sinhô
Silva, Nélson Antônio: ver Nélson Cavaquinho
Silva, Patápio 78
Silva, Ricardo 114
Silva Júnior, Aniceto de Menezes e: ver Aniceto do Império
Silva Sobrinho, José Nunes da 119 **[pg. 172]**
Simões, Júlio 79
Sinhá D'Ogum 160
Sinhá Velha 97,105
Sinhô, pseud. de José Barbosa da Silva 80,111,112,113,114
Soares Caixa de Fósforos 79
Sodré, Muniz 103,160
Souto, (Luiz Rafael) Vieira 50,60
Sousa, Félix de: ver Chachá

Távora, Belisário 116,121
Teixeira, Manuel 79
Tererê, Torquato 135
Tia Amélia; Amélia Silvana de Araújo, dita, 93,94,95,110
Tia Amélia Kitundi 105
Tia Bebiana 69,89,94,95,102,103,105

Tia Calu Boneca 95
Tia Carmem do Xibuca: ver Carmem do Xibuca
Tia Dadá 43,112,135
Tia Gracinda 95,134
Tia Inês 135
Tia Lili; Licínia da Costa Jumbeba, dita 71,72,96,98,100,101,146, 147,148,151,152,156,157,161
Tia Maria Amélia 95
Tia Mariato 97
Tia Mônica 95,158
Tia Oni 135
Tia Perciliana (do Santo Amaro); Perciliana Maria Constança, dita 93,94,95,96
Tia Perpétua 95
Tia Rosa 94
Tia Rosa Olé 95
Tia Sadata da Pedra do Sal 95
Tia Veridiana 95
Tigre, Bastos 125
Tiliba: ver Glicéria
Tinhorão, José Ramos 78,157
Tio Ossum 43
Torquato Tererê: ver Tererê, Toquato

Ursulina, Mãe: ver Mãe Ursulina

Vagalume, pseud. de Francisco Guimarães 88,89,111,114,118, 124

Vargas, Getúlio 106,140
Vasconcelos, Ary 160
Ventura, Adão 146
Verger, Pierre 28,29,34,129,136
Viana, Alfredo da Rocha: ver Pixinguinha
Viana Filho, Luiz 22
Vieira, João Cândido 88
Vilhena, Luiz dos Santos 33,39

Wanderley 120
Werneck, Lacerda 40

Xibuca 69,158

Zé Bacurau 153
Zé do Senado 109
Zé Moleque 109
Zica 156
Zinho (da Costa Jumbeba) 146
Zuza 101 **[pg. 173]**

COLEÇÃO BIBLIOTECA CARIOCA

A ERA DAS DEMOLIÇÕES/HABITAÇÕES POPULARES, de Oswaldo Porto Rocha e Lia de Aquino Carvalho. 1986. Volume 1.

AFORAMENTOS: INVENTÁRIO SUMÁRIO, de Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. 1987. Volume 2.

RIO DE JANEIRO: CIDADE E REGIÃO, de Lysia Bernardes e Maria Therezinha de Segadas Soares. 1987, 1991 e 1995. Volume 3.

A ALMA ENCANTADORA DAS RUAS, de João do Rio. 1987, 1991 e 1995. Volume 4.

O GARATUJA, de José de Alencar, 1987. Volume 5.

HISTÓRIA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, de Delgado de Carvalho. 1988, 1990, 1994, Volume 6.

AS MULHERES DE MATILHA, de Joaquim Manuel de Macedo. 1988. Volume 7.

DIÁRIO DO HOSPÍCIO/O CEMITÉRIO DOS VIVOS, de Lima Barreto. 1988, 1993. Volume 8.

UM RIO EM 68, de Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural. 1988. Volume 9.

DESABRIGO, de Antônio Fraga. 1990 e 1995. Volume 10.

PEREIRA PASSOS: UM HAUSSMANN TROPICAL, de Jaime Larry Benchimol. 1990, 1992. Volume 11.

AVENIDA PRESIDENTE VARGAS: UMA DRÁSTICA CIRURGIA, de Evelyn Furquim Werneck Lima. 1990 e 1995. Volume 12.

A MULHER E OS ESPELHOS, de João do Rio. 1990 e 1995. Volume 13.

MISTÉRIOS DO RIO, de Benjamim Costallat. 1990 e 1995. Volume 14.

BOM-CRIOULO, de Adolfo Caminha. 1991. Volume 15.

O MUNDO DE MACHADO DE ASSIS, de Miécio Táti. 1991 e 1995. Volume 16. **[pg. 175]**

DOS TRAPICHES AO PORTO, de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão. 1991. Volume 17.

O RIO DE JANEIRO DA PACIFICAÇÃO, de Paulo Knauss de Mendonça. 1991. Volume 18.

A CIDADE MULHER, de Álvaro Moreyra. 1991. Volume 19.

OS TRANSPORTES COLETIVOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, de Maria Laís Pereira da Silva. 1992. Volume 20.

NATUREZA E SOCIEDADE NO RIO DE JANEIRO, org. de Maurício Abreu. 1992. Volume 21.

NO RASCUNHO DA NAÇÃO: INCONFIDÊNCIA NO RIO DE JANEIRO, de Afonso Carlos Marques dos Santos. 1992. Volume 22.

ESTAÇÃO RIO, de Maria Augusta Machado da Silva. 1992. Volume 23.

NEGOCIANTES E CAIXEIROS NA SOCIEDADE DA INDEPENDÊNCIA, de Lenira Menezes Martinho e Riva Gorenstein. 1993. Volume 24.

AS TROPAS DA MODERAÇÃO, de Alcir Lenharo. 1993. Volume 25.

BAMBAMBÃ!, de Orestes Barbosa. 1993. Volume 26.

AS RAZÕES DO CORAÇÃO, de Afrânio Peixoto. 1994. Volume 27.

JOÃO DO RIO: CATÁLOGO BIBLIOGRÁFICO, de João Carlos Rodrigues. 1994. Volume 28.

AUGUSTO MALTA: CATÁLOGO DA SÉRIE NEGATIVO EM VIDRO, de Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. 1994. Volume 29.

SEBASTIANÓPOLIS, de Adelino Magalhães. 1994. Volume 30.

A INDÚSTRIA DO RIO DE JANEIRO ATRAVÉS DE SUAS SOCIEDADES ANÔNIMAS, de Maria Bárbara Levy. 1994. Volume 31.

NO PRELO

O CARNAVAL DAS LETRAS, de Leonardo Affonso de Miranda Pereira. 1995. Volume 33.

A NEGREGADA INSTITUIÇÃO: CAPOEIRAS NO RIO DE JANEIRO (1850-1890), de Carlos Eugênio Líbano Soares. 1995. Volume 34. **[pg. 176]**

Esta obra foi digitalizada e revisada pelo grupo Digital Source para proporcionar, de maneira totalmente gratuita, o benefício de sua leitura àqueles que não podem comprá-la ou àqueles que necessitam de meios eletrônicos para ler. Dessa forma, a venda deste e-book ou até mesmo a sua troca por qualquer contraprestação é totalmente condenável em qualquer circunstância. A generosidade e a humildade é a marca da distribuição, portanto distribua este livro livremente.
Após sua leitura considere seriamente a possibilidade de adquirir o original, pois assim você estará incentivando o autor e a publicação de novas obras.
Se quiser outros títulos nos procure :

http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros, será um prazer recebê-lo em nosso grupo.

http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros

http://groups.google.com/group/digitalsource